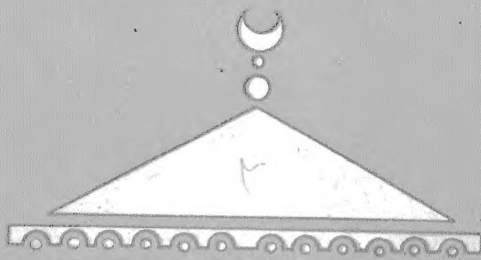


No 1

مكتبة  
محمد علي أبو ريان  
أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والسياسية  
جامعة الإسكندرية



# تاريخ الفكر الفلسفي

## في الإسلام

الناشر

دار الجامعات المصرية  
تليفون ٢٢٤٦٩٦ بالإسكندرية



# تاريخ الفكر الفلسفي فكر الإسلام

القصائد - علم الكلام - الفلسفة الإسلامية

دكتور  
محمد علي أبو ريان  
أستاذ ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية  
بجامعة الأزهر بكهنة

١٩٧٤

الناشر  
دار الإسماعيل المصرية  
شابلون ٢٥٢٦٩ بالاسكندرية





«الْإِنِّ تَصْرُ لِّلَّهِ قَرِيبٌ»  
«وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ»

إِلَى  
أَرْوَاحِ الشُّهَدَاءِ الْأَبْرَارِ  
إِلَى

الصَّامِدِينَ الْمُرَابِطِينَ فِي سَائِرِ  
الْجِبَاهَاتِ الْعَرَبِيَّةِ فِي أَشْرَفِ مَعْرَكَةٍ  
عَنِ الْحَقِّ وَالْحُرِّيَّةِ وَالْإِنْسَانِ

أَهْدِي هَذَا الْكِتَابَ  
تَذَكُّيرًا لِّعَنِّ غَابِرٍ  
وَزَادًا لِّمَجْدِ مَرْتَقِبٍ  
الْمُؤَلِّفِ



## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة الطبعة الثانية

لقد صدرت الطبعة الأولى في بيروت في صورة تختلف بعض الشيء عن الطبعة التي نحن بصدددها . ذلك لأننا أجرينا تعديلات على الكتاب في جملة ، مادة وشكلا .

فن حيث الشكل نجد الجزء الأول من الكتاب في هذه الطبعة مشتملا على : المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية . وسيختص الجزء الثاني بدراسة الحركة الروحية في الإسلام وشخصيات الصوفية ومواجهتهم .

هذا وقد أضفنا الجديد على مادة الكتاب ولاسيما في الفصل الخاص بالفارابي ، إذ تعرضنا للدراسة ، المدينة الفاضلة ، عنده تفصيلا ، وعقدنا مقارنات مستفيضة بين آراء كل من الفارابي وأفلاطون بهذا الصدد ولم تخل الفصول الأخرى في الكتاب من إضافات أو تنقيحات أو استدراقات على الطبعة الأولى ومع هذا فإننا نرجو أن تتاح لنا فرصة تالية لطبع الكتاب في غير هذه الظروف الملاحه ، حتى نستطيع أن نصل به إلى المستوى الأكمل من حيث الطبع والمادة العلمية إن شاء الله .

- و -

ولا يسعنى - وقد اكتملت طبعة الكتاب - إلا أن أتوجه بالشكر إلى تليذى  
السيد / محمد محمد قاسم المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، فقد  
تحمل عبء مراجعة تجارب الكتاب وإنجاز فهرسه ، فله منى خالص الشكر . .

وللى الله العلى القدير فتوجه بدعوات من شغاف القلب أن يهبنا من القوة  
والعزم على أن نعمل ما فيه صلاح الأمور ، ونثبث السرائر ، وقرسيخ الأقدام  
ونأصيل العلوم .

ولله المرجع والمآب ، ومنه التوفيق سبحانه .

المؤلف

الاسكندرية في ٦ مايو سنة ١٩٧٣

د . محمد على ابوريان

### تفسير (١)

على الرغم من أن القرآن لا يعتبر في جوهره كتاب فلسفة أو علم على النحو الذى نعهده فى تصانيف العلوم ، إلا أن آياته الكريمة تحض المؤمنين وغيرهم على النظر فى ملكوت السماء والأرض والتأمل فى بديع مخلوقات الله وعجائب صنعه ، حتى يستدلوا على وجود الخالق من آثار خلقه ، فتكون الموجودات دالة على وجود موجودها . وحينما واجه الدين الجديد الأديان والنحل الأخرى التى سبقته إلى الانتشار فى نفس المنطقة كالصابئة واليهودية والمسيحية ، كان على حملة العلم والمتقنين من المسلمين أن يهوجوا للدفاع عن الدين فى مواجهة الخصوم . فبشأ علم الكلام . وتتخذ مشكلة الحكم والخلافة ، فيتفرق المسلمون إلى شيع يدعم كل منها موقف كلامى ، وسرعان ما تلتأت هذه المواقف بالفلسفة بعد أن يعرف المنطق والفلسفة اليونانية طريقهما إلى الحياة العقلية عند المسلمين ، فتبشأ الفلسفة الإسلامية . وفى خضم هذا الصراع السياسى والمجدل القائدى نرى فريقاً من خالص المؤمنين يروعون النجاة بأنفسهم من مغريات العصر وشروبه ، وهم يشخصون بأبصارهم - فى حزن وأسى - إلى الماضى التريب ، إلى السيرة العطرة لصاحب الدعوة ( ص ) وتابعيه بإخلاص إلى يوم الدين ، فيتجردون عن العلائق بالكلية ويعكفون على العبادة والتبتل والتهجد قبلتهم الآخرة وحسن المسآب ، فيكون من هؤلاء : الزاهدون ، والسائحون والبكاؤون والصوفية - وتغتنط هذه الحركة الروحية بالفلسفة : فبشأ علم التصوف الإسلامى .

وهكذا تكاملت فروع الفلسفة الإسلامية الثلاثة وهي : علم الكلام والتصوف والفلسفة ، باعتبار المنطق أداة للفلسفة بحسب النظرية الأرسطية التي لقيت القبول عند المسلمين . وكتابنا هذا يتناول في جزءه : هذا التراث العقلي الإسلامي في مجلته . فالجزء الأول منه يشتمل في قسمه الأول على دراسة موجزة للمقدمات العامة للفلسفة الإسلامية ، ثم نشأة علم الكلام ومدارسه . ويختص القسم الثاني بدراسة عامة للتصوف الإسلامي . أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فقد اقتصرنا فيه على المواقف الفلسفية البحتة في الإسلام . والأمر الذي مرام فيه أن التاريخ للحياة العقلية عند المسلمين ، لا تكفي فيه هذه الصفحات المحدودة ، وقد يكون في عملنا هذا إغفال لتفصيلات أو لشخصيات لها قدر من الأهمية ، ولكننا أردنا أن نعطي للقارئ فكرة عامة تغطي هذا المجال حتى تتحدد أبعاده الرئيسية ، بحيث تكون هذه الدراسة حلقة من سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي العام الذي سبق لنا أن أخرجنا منها كتابين في الفلسفة اليونانية، وكتاباً آخر في الفلسفة الحديثة ، ولا يبقى على اكتمال هذه السلسلة التاريخية للفكر الفلسفي العام - بعد إخراجنا للكتاب الذي نقدم له اليوم - سوى مؤلف عن الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، نشرح الآن في الإعداد لإخراجه .

ونحن نرجو أن نكون بعملنا هذا قد أسهنا في إقامة الصرح الثقافي الشامخ لبلادنا ولأمتنا الكبرى في مسيرتها المظفرة نحو مستقبل مشرق مجيد ، يؤسسه العقل ويدعمه الإيمان . والله الموفق سواء السبيل .

دكتور محمد علي ابوريان

بيروت في أول آذار ١٩٧٠

القسم الأول  
المقدمات العامة وعلم الكلام

( ١ )

مقدمات عامة

في

الفلسفة الإسلامية





# الفصل الأول

## مشكلة الفلسفة الاسلامية

### مقدمة عامة :

ليس هناك شك في أن التفكير الفلسفي المنظم قد بدأ عند اليونانيون ، فقد تناولوا مشاكل العالم والنفس والالوهية وناقشوها بأسلوب منطقي ، واتخذوا بصدد مواقف خاصة . أي « مذاهب » دافعوا عنها بالحجج والبراهين العقلية . وقد أقاموا هذه المذاهب على أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانونا أزليا Logos ينظم سائر الظواهر ، وأن شيئا ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون . وهذا المحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى . واستمدت من مجالها نظرات الشعوب وخطراتها العقلية التي لاتعمل في طياتها تبريرا منطقيا مقنعا .

على أن انتشار الفلسفة اليونانية في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط أي في منطقة ظهور الأديان السماوية الكبرى اليهودية والمسيحية والاسلام جعل من الضروري أن تتم المواجهة المباشرة بين الفلسفة وهذه الأديان ، لاسيا وأن الموضوعات التي تصدى لمعالجتها الفلاسفة لاتبتعد كثيرا عما تعرضت له الأديان مع اختلاف في المنهج والغاية ، فالفلسفة تعتمد على التفسير العقلي أما الدين فانه يستند أولا إلى الدليل الثقلي . ومعيار الصواب عند الفيلسوف يقوم على أساس عدم التناقض المنطقي ، ويستند في مجمله إلى المبادئ الأساسية للمنطق العقلي ، أما في مجال الدين فإن الايمان المطلق بصدق الوحي والتصديق بالرسالات هو كل ما يعطى للحقيقة سندها وتبريرها في الواقع .

وكان لابد من أن تفضي المواجهة بين الفلسفة والدين إما إلى تعارض أو تزاوج أو تأثير أو تأثر على أي صورة من صور انتشار التيارات الثقافية . وإذن فمقد كان من المؤكد ألا يتجاهل الدين قضايا الفلسفة ومسلماتها لا

سيا عند الخصوص ، أى أرباب النظر العميق وأصحاب الثقافات الغير المستمدة من النصوص الدينية وحدها .

وكان من المستحيل أيضا أن يقبل هؤلاء طوعية موقفا يزودج فيه الولاء للدين والفلسفة ، بحيث يسيران معا في حياد وتواز دون أدنى محاولة للالتقاء والتفاعل . لقد كان رجال المصدر الأول في كل دين يشحرون الاعتماد عن أسلوب التفسير العقلي للنصوص الدينية ويرفضون جميع صور التلوييل التى تجعل للنص ظاهرا وباطنا ويقنعون بالاستعداد المباشر من ظاهر النصوص ، ولهذا فقد رفض الرعيل الأول من أتباع هذه الأديان السجوية ، أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين .

وحينما اشتد هجوم أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على المسلمات الدينية اضطر نفر من أرباب النظر من المؤمنين إلى التسلح بالمنطق الرد على المخالفين والمعارضين على العقيدة . وهكذا نشأ علم الكلام المسيحي ، وكذلك علم الكلام الاسلامي ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم تنح لهم الحرية الكاملة في استخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين ، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات .

ولما ظهر قصور هذا المنهج في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلا . وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الايمان بل تبدأ من نقطة الصفر ولا تسلم الا بقواعد المنطق الأساسية ، لهذا كان لابد من أن تتطور المواقف الكلامية ويتمدد أسلوبها لكي تلتقي مع النظرة الفلسفية . وبذلك تسكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياها .

ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء ، وقد تمثل هذا الاتجاه في مواقف المعتزلة المتأخرين وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب « المواقف » لعصم الدين الاجمى ، غير أن استمداد الفلسفة من علم الكلام المتطور قد حدث في زمن قبل هذا .

فتحن نلاحظ أن الكثير من مواقف ابن سينا الفلسفية إنما يرجع في أصله إلى مشكلات علم الكلام .

ومن ثم فإن التقاء الفلسفة بالدين كان لابد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل ، والتعائيش الذي لامر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة ، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة ، وقضايا الإسلام الأساسية . غير أن هذه المحاولات لم تمر بإسلام ، فقد حدثت ردود فعل مختلفة ، وبدرجات متفاوتة إذ تصدى الغزالي للفلسفة وكفر منتحلها في مسائل معينة ولكنه ارتضى منها بعض مسائل أخرى ، بينما نجد ابن تيمية ومدرسته ومن هم على شاكلته من المتشددین في التمسك بالصورة الأولى المخلصة للإسلام عند بدء ظهوره ، يرفضون كل دعاوى الفلسفة والمنطق .

على أن فريقاً ثالثاً من المؤمنين عن نبذوا أسلوب اللجاج العقلي ومضوا شوطاً بعيداً في طريق الإيمان الخالص والحب الصادق والنشوة الحمسة سلمكوا مسلك الزهد والتعشف خوفاً على العقيدة من مغية الخلاف الذي استشرى حول مشكلة الإمامة والآي المتشابهة . وهربا من مغريات الترف وحياة الحضارة التي أفلتت على المسلمين بعد فتوحاتهم المظفرة ، وبذلك ظهرت طوائف الزهاد والعباد الخاشعين والبهكتين من أصحاب الموجد والأذواق الذين وضعوا البذور الأولى لقيام الحركة الصوفية في الإسلام ، وقد ظهر التصوف كرد فعل تطهري على جميع صور الجدل حول العقيدة ، وكذلك ضد تيار التزم الفقهى ، ويلاحظ أنه قد ظهر اتجاه غالب إلى الزهد والتصوف بعد أن استشرى خطر محنة خلق القرآن .

وقد رفض المتصوفة الأوائل استخدام المنهج العقلي في التفسير وسلكوا طريق الحب والذوق والرياضة والمجاهدة ، وهم يقولون بالمعرفة المباشرة للحقائق الدينية أى بالذوق أو بالحدس وهو ضرب من الاتصال أو الاحتكاك المباشر بالجهد الخلاق ، تم خلاله المشاهدة العيانية لما وراء الحس من ذات مجردة .

وعندما ذاعت قضايا الفلسفة واعتنقها المسلمون ، كان على أساطين حركة التصوف الإسلامى أن يفسحوا لها مجالاً فى مراقفهم المذهبية ، وهكذا ظهر تيار التصوف الفلسفى عند ابن سينا والسهروردى الخ .

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التراث العقلى والروحى عند المسلمين تنحصر دراسته فى فروع ثلاث :

- علم الكلام .
- الفلسفة البحتة .
- أخيراً التصوف بأنواعه .

### الفلسفة الإسلامية ومنزلتها من الفكر الفلسفى الانسانى :

إذا كانت الفلسفة اليونانية هى الصورة الكاملة الأولى للفكر الفلسفى الانسانى فهل تعدّ الفلسفة الإسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلى أصيل يلتزم إلى البيئة التى أصدرته بأكثر من سبب ؟

أقد اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الانسانى الفلسفى ، فذهب طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية ، والاسهام فيها بجديد يذكر ، ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل .

ولاشك أن الفريق الأول من الطائفة المنسكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية انما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الايداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكلت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والانسان المبدع الأول ، ومن ثم فلم يبق للخلاف الا أن يجيد النقل

عنها وينقن الشرح لنصوصها والابانة عن متعلقاتها ، والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلاليون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء ، فيسلموه إلى المدرسين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكان دور المسلمين في هذه السلسلة لم يخرج عن كونهم نقلة للعلم الفيلسفي اليوناني .

وكان قصارى جهدهم - بحسب هذا الزعم الأخير - أن يجيدوا نقله إلى اللغة العربية بدون تعديل أو تحوير أو معارضة جدية ، فتكون الفلسفة الاسلامية هي بعينها فلسفة اليونان كتبت بلغة عربية ، وبذلك يلتقي أن يكون للمسلمين أى فضل في المشاركة في تكوين هذا التراث والاسهام في حل قضاياها أو بمعنى آخر إنكار أن يكون للعرب أو المسلمين إنتاج فلسفي ذو أصالة أو إبتكار .

وتمت صورة أخرى للخلافات الدائرة حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وهي تتعلق بتسمية هذا التراث ، فهل هو تراث فلسفي عربي إستناداً إلى أن اللغة العربية كانت لغة الإنتاج الفيلسفي ، وأن القرآن وهو دستور المسلمين قد نزل بالعربية ، وكذلك لأن العرب هم أصحاب الفورة الإسلامية التي حددت مصير الإسلام وأعطته الدفعة الأولى القوية على طريق النجاح والإنتشار ، أم أن هذا التراث يعد فلسفة إسلامية من حيث أن متتعلبيها وكبار شخصياتها كان معظمهم من شعوب إسلامية غير عربية أى من الفرس والحراسانيين والأتراك .

#### ورأى القائلين بأنها فلسفة عربية :

يرى أصحاب هذا الرأي ومنهم مستشرقون وقليل منهم من المؤرخين

العرب (١) أن الفلسفة العربية نشأت في أحضان الثقافة العربية التي تمثلت في القرآن وفي العلوم العربية التي صدرت عن الجنس العربي ، فالعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية بما فيها من أنشطة مادية ومعنوية ، ومن ثم فإن التراث العقلي الفلسفي العربي إنتاج عربي مدِين بوجوده للجنس العربي من حيث أن العرب هم الذين حلوا لواء الدفعة الأولى للدين وللثقافة الإسلامية .

#### الثالثون بانها فلسفة اسلامية :

على أن هذا الزأى القائل بأنها فلسفة عربية لا يثبت أمام النقد العلى الدقيق ، فلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية ، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصريين وأتراك ، وقد كتب بعضهم بالعربية أو بلغاتهم الأصلية ، هذا بالإضافة إلى مجهودات أفراد من المسيحيين واليهود عن أغلبهم الحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر .

ومن ناحية أخرى فإنه لو لم تفتح للعرب فرصة حمل رسالة الاسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبه المغلقة ، لما تيسر لهم التعرف المتكافؤ على التراث العقلى للمسلم القديم ، فتاريخ العرب العقلى فى العصر الجاهلى لم يحمل أى بذور تصلح للتطور بقوتها الذاتية فتفتش عنها مواقف فلسفية جادة .

---

(١) من المستعرقين : منك ، ودى وولف ، وأميل بربيه ، ونلينو ، ومن العرب : لطفى السيد ، وأفراد آخرون معاصرون ممن يتخوفون من أن ينسحب مفهوم التسمية الإسلامية على المعنى القائل بالاسلام ، وسرى أن التمييز بين معنى : الاسلام الحضارى والاسلام العقائدى سيزيل هذا اللبس ، بحيث يمكن أن نسمى الفيلسوف اليهودى أو المسيحى الذى انتج فلسفة فى ظل الحضارة الإسلامية وفى سياق مضامينها وروحها — فيلسوفاً إسلامياً بالمعنى الحضارى لهذه الصفة دون أن تسمى هذه التسمية عقيدته الأصلية .

وكذلك فأننا إذا استعرضنا موضوعات التفكير الكلاسي أو الفلسفي في أول نشأته عند المسلمين فأننا نجد أنها موضوعات إسلامية محتمة يشور الجدل حولها إما في مواجهة المنحرفين والمعتضين على الدين أو في مواجهة موجة التزمت السني ، والزام حرفية النصوص الدينية ، أو التحجر الفقهي الذي كاد يعصف بما في الدين من شحنات روحية مشتملة وإيمان دافق حمس . على أنه لا يمكن القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست سوى مجموعة آراء ومواقف مفسرة للنصوص الدينية تفسيراً عقلياً بحيث تدور حول مشكلات الدين الأساسية كالتوحيد والخلق والمعاد فحسب ، وتستهدف غاية دينية بحتة ، ولئن صح هذا على علم السلام فإنه لا يمكن أن ينسحب على مجمل الإنتاج الفلسفي عند المسلمين ، وذلك لأن فلاسفة المسلمين تلقوا - من الخارج - مجموعة مضطربة وتلقيفية من تيارات الفكر الفلسفي الأجنبي وساولوا التوفيق بينها وبين الدين كما فعل ابن رشد ، كما أن لهم مواقف فلسفية خاصة تميزت بحلول مبتكرة ذات طابع فكري حر وجاءت متأثرة بالمناخ العقلي الإسلامي (١) .

وقد أشار فريق من الاسلاميين - ومن بينهم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أنه لا يصح أن نجرى أى تغيير في التسمية التي ارتضاها كتاب المسلمين السابقين من أصحاب هذا التراث ، فقد وضعوا لهذا التراث العقلي اسماً خاصاً فلا يجب أن نعيد عنه (٢) فقد تسلموا عن الإسلام أو الفلسفة الإسلامية أو فلاسفة الإسلام أو متفلسفة الإسلام .

#### المنكرون للفلسفة الإسلامية :

أصحاب هذا الرأي ينكرون على فلاسفة الإسلام الجودة والاصالة في تفكيرهم الفلسفي ، ويبترونهم مجرد نقلة للتراث اليوناني الفلسفي ، أى وسطاء أدوا دوراً

---

(١) من الغائلين بأنها فلسفة إسلامية : هورن ودي بور وجونيه ، وكارادفو .

(٢) تيميد لتاريخ الطائفة الاسلامية - القاهرة ١٩٤٤ - الطبعة الأولى من ٢٦ .

كان لابد لهم أن يؤدوه في عملية نقل التراث ، فقد كان عليهم أن يؤدوا دورهم في نقل تراث اليونان الفلسفي والعقلي إلى المسلمين في عهد ازدهارهم .

وهذه الطائفة من المنكرين تبقى آراءها على أساس دعوى عنصرية خطيرة ، تشكك في قدرة العقل العربي على التفلسف وترى أنه ليس في مقدور العرب أن يتفلسفوا ، لأنهم من الجنس السامي ، وهذا الجنس لا قدرة له على تناول الأمور المجردة بينما شعوب الجنس الآري - واليونانيون القدماء منهم - هم وحدهم أصحاب القدرة على ذلك .

وكان السكوت جويينو هو أول من أثار هذه المشكلة وميز الجنس الآري على الجنس السامي بصفة عامة ، وجاء مستشرق آخر وهو كارل هيرزش بيكر وقارن بين الفن عند الساميين والفن عند الآريين وذكر أن الفنون السامية تظهر فيها المصغرات السيمترية المتكررة التي لا تجمعها وحدة تركيبية أما الفنون الآرية فالفن تتميز بالتركيب القائم على وحدة الموضوع ، وفيما يختص بالفلسفة يرى بيكر أنه بينما تخضع الروح الإسلامية للطبيعة الخارجية فتفتي الذوات الفردية في كل لا تميز فيه فلا تتصور الأفكار إلا على الإجماع - نجد أن الروح اليونانية تمتاز بالفردية واحترام الذاتية وهما محك النظر الفلسفي ، ولهذا فقد كان اليونانيون أقدر على التفلسف من المسلمين (١) .

وكذلك استند رينان وكوزان وجوتيه إلى الدراسات اللغوية ليخرجوا منها إلى تقييم الشعوب إلى سامية وآرية ، وأفراد خصائص ثابتة لكل من الجنس السامي والجنس الآري : أنا أول من عرف أن الجنس السامي إذا قوبل بالجنس الهندى الأوروبي يعتبر حقاً تركيباً أدنى للطبيعة

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : راث الأوائل ، كارل هيرزش بيكر ترجمة . بنوى .



الانسانية ، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة أما الروح الآرية فانها تمتاز بالكثرة والتعقيد والساميون يمتنعون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة ، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية .

وتابع جوتييه موقف ريتان وذكر أن العقل السامى عقل مباعدة وتفریق يدرك الجزئيات دون ربط بينها . أما العقل الآرى فهو عقل جمع ومزج وتركيب يربط الجزئيات فى كل متناسق وهو يؤلف بين الأشياء بوسائل تدريجية متداخلة متدانية (١) .

وقد أجمل جوتييه مناقشة المشكلة التى أثارها هؤلاء المنصريون قائلا : « أن هذه هى عقلية الدين الاسلامى ( السامية ) وروحه فى حقيقةها ووقائعها ما ظهر منها وما بطن ، هو ديس سام يحث مفرق وموحد بأضيق المعانى وغير عقلى ، لا يتفق والتفكير الحر ، وقليل الميل إلى التصوف ، ولو فى عهده الأول على الأقل ، ومن ثم فى روجه الحققة . ومن المحال أن تصور ديناً أكثر منه تعارضا مع الفلاسفة الاغريقية الآرية بأعمق المعانى ، إذ هو فلسفة مجمعة حاوية عقلية حرة التفكير متالية وتصوفية (٢) » .

وبناء على هذه النتيجة العامة التى ساقها جوتييه يكون العقل السامى عاجزا عن استخلاص القوانين والقضايا ووضع الفروض أو النظريات ، ومن ثم فانه يتمتع على العقلية الاسلامية أن تنتج آراء علمية أو مذاهب فلسفية وبذلك تتمكن الفلسفة الاسلامية نوعا من التكرار للفلسفة اليونانية .

وثمة رأى آخر معارض ساقه أوليرى الذى يذهب إلى القول بأن العقل العربى عقل يكاف بالماديات ، ولهذا فهو غير معد بالطبيعة للنظر الفلسفى

---

(١) جوتييه : المدخل إلى الفلسفة الاسلامية ( الترجمة العربية ) ص ٦٦ .

(٢) المدخل . ص ١٧٦ .

الذى يسمو على الماديات . وقد غلب على العرب التنافس والتضال في الحياة لصعوبة المعيشة ، فلم يمتروا بما وراءها من مطالب العقل الرفيعة . وإذا صح هذا ، على العرب في حال الجاهلية والبداءة فلن يصدق عليهم بعد أن تحضروا .

### الرد على دعاة النظرية العنصرية :

الواقع أن الردود العلمية الحاسمة على دعاة النظرية العنصرية كان لها أثرها في دحض آرائهم التي أخذت في الثلاثين تدريجيا منذ أوائل القرن العشرين وساعد على ذلك يقظة الشعوب السامية التي كانت خاضعة للاستعمار وأخذها بجميع وسائل المدنية الحديثة وظهور أدباء وعلماء وفلاسفة من بينها ، الأمر الذى يكذب دعوى التحجر الجنسى وانطواء كل جنس على قدرات ثابتة لا تتغير مع الزمن . وقد هوجمت فكرة الجنس الذى يتصف بخصائص ثابتة ، فن الناحية الفسيولوجية نجد أن العلماء قد دللوا على نسبية المقاييس التشريحية التي وضعت لتحديد أنماط الأجناس المختلفة اعتمادا على لون الشعر ولون العينين ومقياس الجمجمة ( مثال : تجربة أجريت على شعب الباسك في شمال أسبانيا ) وكذلك فإنه لا يمكن اعتبار الجنس وحدة سيكولوجية ، فقد أشارت أبحاث علم النفس للبحاثات وعلم النفس الاجتماعى إلى أن التزاوج والغزو والهجرات وما يتبعها من انتشار ثقافى يجعل من العسير بل من المستحيل أن نتكلم عن جنس نقى مغلق يعيش تحت ظروف جغرافية ومكانية ثابتة ، ذلك أن صفات الأمم كما يقول جبريل تارد تتغير تبعا للتطور التاريخى ، ويصبح التعليل الذى يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس عنوانا على جهلنا بمحقات الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء للحقيقة .

وأخيرا فإن علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العلمية بطلان الدعوى العنصرية ، وإمكان وجود جنس نقى ذو خصائص ثابتة عبر التاريخ .  
فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة المورثات Genes

في التوائم التي خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج في اختبارات الذكاء ، في حين أن وحدة البيئة الحضرية وظروفها تستلزم ذلك بل أن المورث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة وهذه التعبيرات تتأثر في الفرد الواحد بموامل مختلفة ، وبمعنى آخر نجد أن تصور الفرد كوحدة استاتيكية قد حل محله تصوره كوحدة ديناميكية ، فالفرد أصبح ينظر إليه على أنه دور Role ، ذلك أن طبيعة أى فرد إنما تتغير بحسب الدور الذى يضطلع به في المجتمع والملازمات التي تحيط به ، وعلى هذا فليس ثمة طبيعة إنسانية ثابتة ، بل أن موقف الفرد ودوره في المجتمع إنما يتحدد نتيجة لتشابك عوامل البيئة والوراثة معاً .

وإذا كان الفرد الواحد يخضع لتغيرات كهذه فكيف الحسايل بالأمم والشعوب ؟ والواقع أن حضارة من يسمون بالآريين قد أسهم فيها غيرهم كما يؤكد علماء الأساب . ثم أن الأصل في هذا التصنيف الجلسى يرجع إلى أعجاب علماء اللغات كما سبق أن ذكرنا ، فكيف يمكن أن يطبق التصنيف اللغوى على السلالات والأجناس ، وليست هناك علاقة حتمية بين اللغة والسلالة ؟

ثم أنه إذا كانت دعوى المنصرين صحيحة من الناحية العلمية فلماذا يشتد الهجوم على نوع واحد من الساميين وهم العرب وعلى الدين الإسلامى وحسده ، ويففل المهاجمون أمر اليهود ودينهم وتراثهم وهم أيضا ساميون ؟

وليس أدل على تهاقت دهورهم من أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكر العربى وحده بل لقد أسهم في إنتاجها أفراد من شعوب غير عربية أى غير سامية مثل الفرس والروم والخراسانيين وغيرهم ، وهذا ما يوقعهم في تناقض ظاهر .

وثمة أمر آخر وهو أن معظم هؤلاء المستشرقين يكررون القول بأن الفلسفة الإسلامية لم توت بعد حظها من الدراسة العلمية الكاملة ، ومع هذا فهم يصعدون بصدها أحكاما قطعية حاسمة .

وقد أدرك المستشرق Dugue مدى ما وقع فيه رينان من التناقض فقد عثر على نص لهذا الأخير يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو ، وكونوا فلسفة بها عناصر مختلفة عما كان يدرس بالمدرسة المشائية ، مع أن رينان هو رأس القائلين بعجز العقلية العربية عن الانتاج الفلسفي ، واكتفائها بتدوين آراء فلاسفة اليونان فحسب .

وقد دافع دوجا عن الفلسفة الاسلامية وذكر أن عقلية كعقلية ابن سينا لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا في ميدان الفكر ، وأن آراء المعتزلة والأشاعرة ليست سوى ثمار يائسة من آثار العقل العربي .

وقد ذهب طائفة أخرى من المفكرين الغربيين من أمثال تمان ومونك وماكدونالد ، إلى أن للمسلمين فلسفة جديدة بالبحث تتمثل في محاولة التوفيق بين العقل والدين .

وعلى الجملة فإنا نرى كيف أن الموقف الذي اتخذته أصحاب نظرية الجنس لا يمكن أن يصمد في مواجهة النقد العلمي الجاد ، ومن ناحية أخرى فإن إنكار الاتصال الفلسفية على المسلمين أمر يدهش ما أخرجه المسلمون بالفعل من إنتاج فلسفي يتميز بطابع فريد ، فقد تناولوا ما نقل إليهم من تراث اليونان بالدراسة ، وصبغوه بالصبغة الاسلامية ، وأصدروا مذاهبهم بعد هضمه واستيعابه .

#### آراء المؤرخين الاسلاميين بصددهم الفلسفة الاسلامية :

لم يكن المؤرخون الغربيون المعاصرون وحدهم هم الذين أثاروا مشكلة الفلسفة الاسلامية على هذا النحو فانقسموا بصددها إلى مؤيدين ومنكرين ، بل لقد سبق أن أثير هذا الخلاف بين المؤرخين الاسلاميين أنفسهم فتنهم — وهم الغالبية العظمى — من امتدح مواقف فلاسفة الاسلام — وخسبها بالاتصال والابتكار وفريق آخر أنكر التفلسف على العرب وإن كان يخص غيرهم من المسلمين كالفرس بالقدرة على التفلسف ، وقد وقف فريق ثالث

موقفا علميا وسطا وأرجع ممارسة العلوم العقلية إلى ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران .

ولقد كان لنزعة الشموعية - التي تقطر حقدًا على العرب - أثرها الكبير في الخلط من قيمة الجنس العربي وصفاته وقدراته ، وكان الشمويون - من الفرس خاصة - يرددون أفكار أصحاب النظرية المنصرية ، فالعرب في نظرهم أمة بدوية متوحشة لا فن ولا علم ، ولا قدرة لها على إنتاج فلسفة يقول صاحب العقد الفريد : « لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك تحميها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجها . . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصمها ، ويقمع ظالمها وينهى منيها ، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركتها فيه العجم » (١).

أما صاعد بن أحمد فإنه يذكر في معرض كلامه عن علم العرب في جاهليتهم : « وأما علم الفلسفة فلم ينحهم الله عز شيثا منه ولا هيا طباعهم العناية به ، ولا أعلم أحدا من صمغ العرب شبر به إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق السكندى ( المتوفى سنة ٣٦٠ هـ - ٨٧٣ م ) وأبا محمد حسن الحمداني ( المتوفى سنة ٣٣٤ هـ - ٩٤٦ م ) .

وما ذهب إليه صاعد يؤيد دعوى الشموعية في أن طبيعة العرب لا تسمح بالتفاسف سواء في الجاهلية أو بعد الاسلام ، حتى أنه ايدها اشتها السكندى بالفلسفة - وهو عربي - من قبيل الصدقة البحتة .

ونجد الجاحظ - رغم إشاداته بفصاحة العرب وشعرهم - يعقد مقارنة بينهم وبين غيرهم من الأمم فيقول : « أن الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب

(١) العقد الفريد ج ٢ ص ٨٦ .

(٢) طبقات الأمم : لصاعد الأندلسي .

متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، واليونان فلسفة ومنطق ،  
وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول  
فكرة ، وعن اجتهد وخلة وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير  
ودراسه الكتب وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث فى علم الثاني ، حتى  
اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم ، وكل شيء العرب فإنما هو بديهية وارتجال  
وكأنه إلهام (١) .

ومعنى هذا أن الجاحظ يرى أن العرب ليس فى مقدورهم أن يتفلسفوا لأن  
الفلسفة إنتاج عقلى يحتاج إلى إمعان الفكر ، ولهذا فقد برعوا فقط فيما يحتاج  
إلى بديهية حاضرة كعلوم اللسان وفنون القول من نثر وشعر .  
ولا شك أن هذا المسلك يدخل الجاحظ فى دائرة المنصرين الذين يصنفون  
عقليات الشعوب حسب أجناسها .

فإذا انتقلنا إلى آراء طائفة القائلين بقدرة العرب على التفلسف فإننا نجد من  
بينهم الشهرستانى صاحب الملل والنحل الذى يشير إلى وجود نوع أولى من الحكمة  
عند العرب فى الجاهلية ، يمثل فى الحكم القصيرة والأمثال المركزة . ويمقد  
الشهرستانى مقارنة بين العرب والهنود ويقرر أن هذين الشعبين يتشابهان فى ميل  
كل منهما إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، وإذن فالعرب  
مثالم كمثل الهنود فى استطاعتهم أن يتفلسفوا وهو يقول :

« ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع  
وغطرات الفكر ربما قالوا بالنبوت (٢) » .

ويقول فى موضع آخر : « إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥ .

(٢) الملل والنحل ص ٢٥٣ .

وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية<sup>(١)</sup> .

ومعنى هذا أن العرب كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية والإنجرات ، أى إلى تناول موضوعات الفلسفة وقضاياها .

ولإذا كان الشهر ستانى قد جعل العرب على قدم المساواة مع الهنود في القدرة على التفلسف والنظر العقلى المجرد فان مؤرخاً آخر هو تقى الدين أحمد بن على القرينى صاحب الخطط ، يرى أن للعرب قدرة على التفلسف كغيرهم من الأمم ولكن بدرجة أقل ، يقول : « واسم الفلاسفة يطلق على جماعه من الهنود والبرامه ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة أصلاً ، ويطلق على العرب بوجه أنقص وحكمتهم ترجع إلى أفكارهم وإلى ملاحظة طبيعية ويقولون بالنبوات ، وهم أصنع الناس في العلوم<sup>(٢)</sup> » .

ونفتى من استعراضنا لآراء الإسلاميين<sup>(٣)</sup> حول حقيقة هذا التراث العقلى الإسلامى بإيراد رأى ابن خلدون في هذه المشكلة .

لم يذهب ابن خلدون إلى تصنيف الشعوب إلى أجناس لها طبائع خاصة ، بل أدخل تأثير الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية في تكوين عقلية الشعوب وطبائعها ، فتعليم العلم — كما يقول — يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر في الحضرة وترداد مع الحضارة والعمران وتقل في حالة البداوة<sup>(٤)</sup> .

وهو يقسم العلوم التى يخوض فيها البشر إلى قسمين : عقلية ونقلية والعلوم العقلية مثل المنطق والفيزيكا والميتافيزيكا والتعاليم ، يقف عليها

---

(١) الملل والنحل ص ٣ .

(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٣ .

(٣) تصد المؤرخين الإسلاميين المعاصرين لنشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها في

العصر النبوى .

(٤) المقدمة ص ٣٧٩ .

الانسان بطبيعة فكره ، لا فرق بين عربي وعجمي بصدهما إلا من حيث الظروف الزمانية والمكانية التي ينشأ كل منها فيها<sup>(١)</sup> .

وهذا يعنى أن في مقدور كل انسان أن يتفلسف ، إذ أن الفلسفة ليست خاصة بشعب أو بجنس معين ، ولكنها من جملة الصنائع التي يحدقها أهل الحضارة والعمران ، ولهذا لم تسكن للعرب فلسفة في جاهليتهم ، إذ لم تترتب لديهم ملكات خاصة بهذا العدد وهم على حال البداوة ، ولما تمحضوا لإبان الحكم العباسي مالوا إلى شئون الملك والرياسة وتركوا العلم للأعاجم ، ولذلك فإن أكثر حملة العلم من العجم أو من تتلمذوا عليهم<sup>(٢)</sup> ، وليس ذلك لعلامة كامنة في طباع العرب وإنما يرجع ذلك إلى أن العجم بدأوا حضارتهم قبل العرب .

وقد برع فلاسفة الاسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول<sup>(٣)</sup> .

#### آراء الاسلاميين المحدثين في اصالة الفلسفة الإسلامية :

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التي ترى في الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقا متبايزا من أنماط الفكر الانساني . وهؤلاء أيضا فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معاناة علوم القرآن والحديث ،

---

(١) المقدمة ص ٤١٧ .

(٢) المقدمة ص ٤٩٩ .

(٣) المقدمة ص ٤١٩ .



علم إسلامي أصيل هو علم أصول الفقه<sup>(١)</sup> الذي ظهرت في رحابه المذاهب الكلامية ، وجامت الفلسفة اليونانية لكي تجد أرضاً خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسباب النظر الفلسفي من خلال النظر في مسائل الفقه وأقصيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية — على هذا النحو — سوى رافد اندفع ليلتقي مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافي المتبادل كنتيجة للتجاوز المكاني والخماس الحضاري في هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليوناني مستعرضين قضاياها بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلس منه ، وقبلوا ما لا يناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولسكن هذا الرأي كان له خصوم من المستشرقين - حتى قبل أن يذيعه صاحبه - فقد ذهب المستشرق فون كراير إلى أن نظرية القياس الفقهية التي طبعها فقهاء المسلمون كابن حنبل والشافعي وابن تيمية وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودي وأن لفظ ( القياس ) موجود في اللغة العبرية .

وقد جذب هذا الرأي ودافع عنه المستشرق برثشفج أستاذ الدراسات الإسلامية في السربون ، وكان له حظ الاستماع إلى مقالته هذه — في أيام العطب بهذه الجامعة — فإظهرت ضعف هذا المأخذ استناداً إلى ما افتتحت اليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات : فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد ، فهما من مجموعة اللغات السامية ، وما دام الاستمداد اللغوي واحداً فلا مشاحة إذن في وجود لفظ واحد في لغتين

---

(١) أذاع هذا الرأي الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه ( تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ) القاهرة ١٩٤٤ .

متفرعتين على أصل واحد ، وبالتالي لا وجه للقول باستمداد احدى اللغتين من الاخرى . ويبقى إذن أن لفظ ( قياس ) أصيل في ( العربية ) كما هو أصيل في ( العبرية ) وبذلك تسقط دعوى فون كرمر وخلفه برشفج !

أما الرأي الثاني المنكر لاصالة القياس الفقهي عند المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر ، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيراً من الأحكام الفقهية التي كانت تصدرها المحاكم الرومانية في بيروت قبل الفتح الإسلامي وأن الفقيه الأوزاعي هو خير دليل على هذا التأثير ومن ثم فأن نظرية القياس الفقهي قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لا يحتاج إلى طول عاجة ، فأولاً لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعي تثبت صحة هذا الرأى ، بل أن النصوص المتفرقة التي نسبت إلى الأوزاعي تم عن اتجاه مألوف واضح .

وثانياً : ما يقطع به التطور المحقق في دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة ، تدرج خطوة بعد أخرى في مدارج الكمال حتى تم نضجها بمزول عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الاسلام أبان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية ، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومخالفاتهم للفطرة الإسلامية ، فلم يكن القضاء وولاية الامصار الإسلامية في صدر الإسلام يحبدون الاستناد في الفصل في الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنها .

على أننا وإن كنا ندافع في هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل باصالة الفلسفة الإسلامية في مواجهة المنكرين لها ، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التي ينتهي اليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضى بنا إلى السلام عن موقف الفريق الثاني من الطائفة

الثانية ، وعلى هذا رأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، ويتخلص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر ، فأقبلوا فى صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة ، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم ، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ السكال والنضج ، ثم طلبوا فى هذا الطور من حياتهم - فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتقمهم مشا كلها وعاولين التوفيق بينها وبين الدين . فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى . ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة .

#### الخلاصة :

ونخلص من المناقشات التى أوردناها حول مشكلة الفلسفة الإسلامية وقدرة العرب على التفلسف بصفة خاصة والمسلمين بصفة عامة ، إلى ما يلى :

**أولاً :** أن دعوى التمييز العنصرى لا تستقيم مع المنطق ، ولا تستند إلى أى أساس علمى ، فلا يمكن التمييز بين العرب وغير العرب من حيث الجنس والعليقة ، ثم إن الصفات التى يلحقها هؤلاء العنصريون بالعرب إنما تنطبق على العرب فى جاهليتهم فحسب بتأثير البيئة الصحراوية ، وقد مرت كل الشعوب بهذا الطور . والشعب اليونانى من بينها . ولما تحضر العرب فى العصر العباسى كانت لهم مشاركة فعلية فى الحركة العلمية ، وإن اتجه معظمهم بحكم العصبية إلى الرياسة

وتدبير شئون الدولة . فليس الطبع أو العنصر أثر في هذا الاتجاه .

**ثانيا :** أن المسلمين انتجوا فلسفة خاصة بهم ، جذيرة بأن تسمى فلسفة اسلامية أسهم فيها مفكروا الاسلام من الشعوب الاسلامية المختلفة من عرب وفرنس وروم وسريان .

**ثالثا :** انه على الرغم من أصالة الفلاسفة الاسلاميية ، وظهورها عند المسلمين حينما نضجت العقلية الاسلامية ووصلت إلى المستوى الذى تستطيع أن تنتج فيه فلسفة ، إلا أن المسلمين تشوقوا إلى الاطلاع على الانظار العقلية للأمم الأخرى التى سبقتهم فى هذا المجال ، فنقلت إليهم فلسفة اليونان ، والفرس ، والهند وبذلك خضعوا لتأثيرات يونانية وفارسية وهندية ومسيحية وغنوصية ، وقد اعترف المسلمون أنفسهم بذلك فى مؤلفاتهم .

## كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين :  
نحن نعرف أن المدارس فى مصر المملوكية - بعد أرسطو - عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ولسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحأكت حولهما وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من الفصص والاساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللائرسى عن « حياة الفلاسفة وآرائهم » وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها فى صورة « مذهب » عند أفلوطين السكندرى ثم نجد مدرسة أفلوطين تنفرع إلى مدرستين ،

واحدة في أثينا بزعامة أبقراطس ، والثانية في الشام بزعامة ياهيلخيوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في أثينا على يد جيستيان عى أوائل القرن السادس الميلادي فيفر فلاسفتها إلى جنديسايور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني الى اللغة الفارسية .

أما الفرع الثاني فيستمر فلاسفته في إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتشقوا المسيحية ، واختص السريان منهم بنقل التراث اليوناني إلى السريانية<sup>(١)</sup> . وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال أنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفره فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن - لم يجد المأمون<sup>(٢)</sup> حوله غير السريان وفي حملتهم حنين بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البلعكي وغيرهم من حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربية ثم اتجه الثقل بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية الى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تنجح في غالب الامر الى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تفضيها على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكثور التي لا يحق لنير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقية ترجمت الى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب أوروبا اثر اقتحام محمد الفاتح لها .

---

(١) راجع أوليري « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » ترجمة الدكتور تمام حسان راجع أيضا مقال « من الإسكندرية الى بغداد » في مجموعة ( التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ) لماكس مارغروف - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .  
(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسي .

والذى يعيننا من هذا الأمر أن النقلة من المريان اقتضت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهلالي بما تضمنته من تافيفات وأخطاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنها أعاقَت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وحسبت انطلاقة الى حين .

#### — مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — الى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) ، فكتاب الربوية المعروف باسم أثولوجيا أرسطو طاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلاطون (٢) جميعا مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه الى العربية عبد الملك بن ناعمة الحمصى المتوفى ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب السكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة مزوجا بتعاليم الاسكندر الافروديسى ، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون وأفلاطون بالإضافة الى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسيمبليقيوس والاسكندر الافروديسى ونشأت

---

(١) فيما يخص بالكتب المنحولة : راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بود

و « أصول الفلسفة الاشراقية » للمؤلف .

(٢) راجع بول كراوس « أفلاطون عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ —

وقد نصر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا فى « أرسطو عند العرب » ثم نصر نفس أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية الحديثة عند العرب . وكان المرحوم بول كراوس قد قام بدراسة كتاب ( أثولوجيا ) وقارنه بنس التاسوعات وقد وجدت تماثلاته المستفيضة على نسخة ( أثولوجيا ) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسيتون فى مكتبته بباريس ، ولم تتح لبول كراوس الفرصة للعرض لهذه التماثلات القيمة .

مشائية اسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الامر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي فراه في كتاب « الجمع بين رأى الحكيم أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له ، ثم يحاول التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة زعمًا منه بأنه لا يعقل أن فيلسوفًا كبيرًا كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابي كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف ( الميتافيزيقا ) لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أمولوجيا ، والاولى نصوص حقيقية لأرسطو أما الثانية فهي ليست له ، ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتمل في تصنف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ، ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقداً شديداً موجهًا لنظرية أفلاطون في المثل ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية في أمولوجيا المزعوم فيحتمل للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد .

على أن ابن سينا تنبه إلى مشكلة كتاب « أمولوجيا » فقال في نص حاسم في رسالته إلى السكيا أبي جعفر ، « على ما في أمولوجيا من المظن ، وهذه العبارة - ولو أنها تعبر عن الشك العميق في نسبة هذا الكتاب لأرسطو - إلا أن التيار القوي الذي خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد في مصير المشائية الإسلامية بالصورة التي رُسخت بها في أذهان المسلمين ، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقد أذعن لمطالب المشائين الاسلاميين فلخص لهم مباحثهم في « الشفاء » وفي « النجاة » وفي « أجزاء من » الاشارات ، على عدم استحسانه لمذهبهم . فهذه كانت فاسدة العصر ومذهب صفوة المثقفين الاسلاميين آنذاك .

وفي هذا الجو الملىء بالمتناقضات لم يستطع العقل الاسلامي أن يبرز جوهره الخلاق في ميدان الفلسفة نقياً مخلصاً فقد تعرّض في مواطنه هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكري وبذل مجهوداً ضخماً في محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من أساره على يد المدرسة الاشراقية أو الأفلاطونية الاسلامية ثم على يد ابن رشد وكان أن انتقل هذا التراث كله إلى العالم العربي عن طريق الترجمة فظهرت في أوروبا مدارس تنمصب لابن سينا وأخرى تشايح ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين في أوروبا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكرت (١) وليبنز وغيرهما .

#### أثر الفلسفة اليونانية في اعاققة انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين :

على أننا لا يمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الاسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربية فحسب . فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية اسلامية تتضمن أبحاثاً مبتكرة في المنطق (٢) وفي الالهيات وخصرصاً في مشكلة الالهية وأدلة اثبات وجود الله وصفاته وأفعاله . وعلاقة الله بالعالم ومصير الانسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة في الميدان الطبيعي والفلكي . وهذه مسائل كانت تدخل في دائرة البحث الفلسفي في العصر القديم .

#### التيار الأفلاطوني في الفلسفة الاسلامية

##### « منهج جديد »

وإذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الاسلامية يتفقون على أن فلاسفة الاسلام قد تأثروا بالأرسطية المزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأي أساساً وموجهاً لأي بحث في هذا الميدان ، فإنا بعد أبحاث في مدى

(١) راجع المؤلف « بين النزالي وديكرت » بحث مقارن في مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦

(٢) راجع كتاب ( مناهج البحث عند مفكري الاسلام ) الدكتور علي سائى النشار .



عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا منهجا تاريخيا عريضا أهميتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد التتقدم الهادم الذى وجه اليها الغزالي .

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الاشراقية التى تذكر أن رئيس الاشراقين هو أفلاطون وأن أتباع الاشراقية هم الأفلاطونيون (١) وكان علينا أن نعود إلى المناهج الأولى للفكر الأفلاطونى . وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية فى أعلى مرتبة على عالم المثل، وفوقها الواحد . وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الاسكندر الأفروديسى واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الانسانية ، ثم أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها فى أحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين وتلقاها المسلدون تحت لاسم نظرية « الفيض » أو نظرية « العقول العشرة » التى تمجد صورة لها فى فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المتناهية عند أفلاطون ، وقد أشار إليها ابن سينا اشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب « الشفاء » .

على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى نسخ آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى « الحكمة المشريقية » وخصوصا من الجزء الأخير من « الاشارات » المسمى « بمقامات

---

(١) راجع كتاب « حكمة الاشراق » لسهروردى وكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » مؤلف مجهول - وكتاب الأسفار الأربعة لصهر الدين الفيروزى - ورسالة « فى المثل المعلقة » لقصاب ياشى زاده .

المعارفين ، وكذلك في رسائله الصغرى وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقى أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف ، فليست المعقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بالأفلاطونية التيار المشائى المزعوم إذ كان يجب أن تنفى من الآثار المشائية لكي تمود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى وكان على أبى البركات البغدادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده النظرية فى كتابه «المعتبر» ، إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول ؟ وفى خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطونى . وقد كان على المدرسة الاشراقية أن تسكل الدور الذى بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات فى تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهى عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور فى صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردى الاشراقى ، وقد اعتقد المؤرخون - عن غير حق - أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الاسلامى وعلى الأخص فى إيران إلى القرن التاسع عشر الميلادى ، ولكن الواقع أن الاشراقية هى التى احتلت مكان الصدارة فى الفكر الاسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الاشراقين يشرحون ابن سينا ويعطون على نصوصه بأرائهم الاشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، وقد وصلت الاشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صدر الدين الشيرازى صاحب كتاب «الاسفار الأربعة» وكانت مدرسته هى التى استمرت فى إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى (١) .

---

(١) راجع جوينجو ، الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقي طريقه إلى الظهور عند ابن رشد في الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمني للذهب الأرسطي .

#### خاتمة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفي عند المسلمين أشرنا فيها إلى أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن تؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقي على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفي في سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشارف العصر الحديث .

### مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض المواقف الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى الجهود العلمية لطائفة من الباحثين الممتازين في هذا الحقل الإسلامي الهام .

#### ١) المقدمة :

فن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب « التمهيد » للشيخ مصطفى عبد الرازق في أعلى مرتبة بين هذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور إبراهيم بيومي مذكور « في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتيه الذي ترجمه الدكتور يوسف موسى باسم « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » وكتاب مونك « أمشاج من الفلاسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقال المستشرق والزرع عن الفكر الإسلامي ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التي ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي

بمعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وأخيرا كتاب أوليرى عن  
« الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمام حسان .

#### ب) السكندى :

أما عن السكندى فقد خصص الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابا مفيدا لدراسة  
هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة فى ذلك الوقت ،  
وهو كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » القاهرة ١٩٤٥ وأخرج الدكتور  
أحمد فؤاد الأهوانى « كتاب السكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » -  
القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية  
الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بعد ذلك على  
دراسة آثار السكندى الفلسفية فنشر بعض رسائله فى مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠  
والثانى سنة ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النهى بدراسات  
مستفيضة عن مذهب السكندى الفلاسفى .

#### ج) الفارابى :

وقد أهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابى الفلسفية نذكر من  
بينهم ديتريش وشنيشيدر ، وكاردفو ، غير أن كتاب الدكتور ابراهيم مذكور  
عن « الفارابى » يعد بحث أول بحث كامل عن فلسفة الفارابى .

La place d'al - Farabi dans l'école philosophique musulmane

وقد ظهرت دراسات أخرى للآب اليااس فرح « الفارابى ١٩٣٧ » ، ولعباس  
شمود « الفارابى » عن لجنة دائرة المعارف الإسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابى عقيقة تحقيقا علميا فأخرج  
الآب بويج « رسالة فى العقل » ببيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية عقيقة

، لأرأه أهل المدينة الفاضلة ، في القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع « إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة .  
هذا ويمكن الباحثون في معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الأفلاطونية ، وقد أصدر المستشرق فرانيسكو جبريلي نشرتين عن الفارابي . هذا بالإضافة الى بعض رسائل الفارابي التي أصدرها مؤخرا الدكتور محسن مهدى بجامعة هارفارد وهي تتطوى على مجهود علمي واضح .

#### ٥ - ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظي بأكبر نصيب في ميدان الدراسات الفلسفية فحسبنا أن نشير إلى الثبوت التاريخي الهام الذي أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفي لابن سينا تحت إشراف الأب قنواي (١) فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها ، على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز الذي بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها :

- La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina Paris, 1938.
- La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale Paris, 1944.
- Lexique de la Langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938.

- ترجمة كتاب الاشارات إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومختبرات من شرح الطوسي والرازي - على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان :

Livre des Directives et Remarques

---

(١) مؤلفات ابن سينا « صدر عن جامعة الدول العربية » وضعه الاب جورج شعالة قنواي سنة ١٩٥٠ راجع كذلك الكتاب القيم للبرجان الالفي لابن سينا - بغداد سنة ١٩٥٢ - .

وكذلك يحدد بنا الإشارة الى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم ينتبه اليه غالبية مؤرخى الفلسفة السنيوية :

Saliba (J) Etude Sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1972.

وكذلك يشير الى بحث الأستاذ لويس جارديه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا » .

#### هـ - الغزالي :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد الى أبي حامد الغزالي فى مقدمتنا ، فإن ذلك يرجع الى أن الغزالي لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لأراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبوتا ممتازا عن الغزالي وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبي حامد .

#### و - أبو البركات البغدادي :

أما عن أبي البركات البغدادي فقد نشر سليمان الندوى كتابه «المعتبر» فى ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبي البركات :

«نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا» .

مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية - المجلد الثانى عشر سنة ١٩٥٨

#### ز - الدراسة الاشراقية :

تتخل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرسة الاشراقية فقد نشر المستشرق هنرى كوربان بعض رسائل السهروردى

الإشراق ، وكذلك نشر أجزاء من كتاب « المطارحات » ، وكتاب « التلويحات » ، مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية ، ثم نشر كتاب « حكمة الإشراق » ، ورسالة « الغربة الغربية » ، وقدم لهما ببحث واف ، على أن كوربان يرجع المذهب الاشراقي إلى أصول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني للمذهب الإشراق وذلك في رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة من المربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » ، وقد أجز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذي يدافع عنه اتجاهها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين في التراث الإسلامي في الغرب .

وصدر أيضا لكتاب هذه السطور كتاب « أصول الفلسفة الاشراقية » ، وكتاب « هياكل التور » ، وسينشر قريبا كتاب « الممحات في الحقائق » ، ويتلوه « الألواح العبادية » ، للسهروردي ، وهذه مساهمة متواضعة في هذا الحقل البكر في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية .

وبحسب ما بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التي صدرت لعائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الاشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

#### ح - ابن رشد :

يقتضي إذن أن نشير إلى الأبحاث التي صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » ، وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه ونشرت مؤلفاته للأب بويج والاهواني وقد سبقت هذه النشرات أبحاث المستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو .

#### ط - أبحاث جامعة :

وتمت مؤلفات جامعة التراث الفلسفي عند المسلمين مثل :

- تاريخ الفلسفة في الاسلام : تأليف دي بور وترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الحادي أبورية .

- تاريخ الفلسفة العربية : ( في جزئين ) تأليف حنا الفاخوري وخليل الجر

- تاريخ الفلسفة الاسلامية : تأليف هنري كوربان وترجمة نهر مروة وحسن قبيلي .

- من افلاطون الى ابن سينا : تأليف الدكتور جميل صليبا .

- الجانب الالهى في الفكر الاسلامى : تأليف الدكتور محمد البهى .

- تاريخ الفكر الاندلسى : تأليف أميل جنتالك بالثيا وترجمة الدكتور حسين مؤنس .

- Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam.

- Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris 1869.

- Quidri, La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale des origines à Averroès, trad., par Roland Huart, Payot, Paris 1947.



## الفصل الثاني

### الحياة العقلية عند العرب

#### قبيل ظهور الاسلام

لم يكن ظهور الاسلام في الجزيرة العربية أو نزول الوحي أمراً مفاجئاً مقطوع الصلة بحياة العرب في الجاهلية ، وبمعتقداتهم وأفكارهم ، بل لقد كانت هناك مقدمات مهدت لظهور الدين الجديد وهيأت النفوس لاستقباله . فقد كان العرب قد انتهوا إلى حال شديد من الفساد والاضلال . . الأمر الذي دفع بفرق منهم إلى محاولة الهروب من هذا المجتمع الرالغ في الشر والبحث عن معتقد أو دين آخر من الأديان التي كانت منتشرة بين العرب إلى جوار عبادة الأوثان أي دين الشرك .

وقد أحصى القرآن هذه الأديان فذكر منها دين اليهود والصابئة والنصارى والمجوس ثم المشركين .

يقول الله عز وجل : إن الذين آمنوا والذين هادوا ، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد ، (١) .

أما اليهودية فقد استقرت في الجزيرة بمد هجرة اليهود من فلسطين في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، وتجمع هؤلاء الوافدون في يثرب وفدك وغيب ووادي القرى في قبائل بني كنانة وبني الحارث بن كعب وكندة .

وانشرت المسيحية في شبه الجزيرة عن طريق التجارة والتبشير ، واعتنق العرب النصرانية على تخوم الشام وفي نجران باليمن ، وازدادت انتشاراً بعد غزو أبرهة الحبشي لليمن حيث أقام في صنعاء كنيسة كبرى أراد أن يتجه إليها العرب بدلاً من الكعبة ، بل لقد أراد أن يهدم البيت العتيق بمكة - على ما نعرف - فكان أن أصيب بهزيمة مشكوة في عام الفيل ، على ما ورد في القرآن الكريم .

وانشرت المسيحية كذلك في ربيعة وبعض بطون قضاعة ، وكان من العرب أيضاً صابئة عبدوا السكواكب وآمنوا بإله واحد<sup>(١)</sup> اتخذوا إليه وسائل روحانية . ويبدو أن الصابئة القديمة كانت أكثر اقتراباً مما عرف في العصر القديم بالفتنوسية أو بالعرفانية فهؤلاء هم الذين اتخذوا الوسائل الروحية سلباً إلى الله وطريقاً للتطهر الروحي .

أما الصابئة التي تطورت وظهرت عند العرب قبيل ظهور الاسلام فقد ابتعدت عن تعاليم الصابئة القديمة ، واتخذت من السكواكب المحسوسة وسائلها إلى الله ، بل لقد توجهت إليها مباشرة بالعبادة والتقديس<sup>(٢)</sup> وعرف العرب أيضاً ثنوية المجوس القائلين بإله الخير وإله الشر أو النور والظلام ومنهم :  
**الاثناوية :** القائلة بأن الشر يرجع إلى امتزاج هذين المبدأين ومنهم كذلك **الزردكية** أتباع مزدك بن فارك كما سنرى تفصيلاً فيما بعد .

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني — تخريج محمد بنجران — القسم الأول « الطائفة

الثانية » ص ٢١٠

(٢) راجع السعدي مروج الذهب . وكذلك مقال هنري كوريان عن الصابئة في

الكتاب السنوي Eranos ١٩٥٣ لريوريج — وأيضاً كتاب Mrs Drower عن

( صابئة العراق وإيران ) .

**اما المشركون :** من العرب فقد عبدوا الاصنام وأنكروا البعث والنشور  
وجحدوا ارسال الرسل وقال قائلهم :

« حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا أم عمرو » (١) . ومنهم من قال  
بالطبع المحي والدمع المنفى كما ورد في التنزيل « ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت  
ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » . ( س . الجاثية آية ٢٤ ) .

وكان صنف من العرب يعبد الجن والملائكة لتشفع لهم عند الله ويرعون  
أنهم بنات الله ( س . النحل آية ٥٧ — الزخرف آية ١٨ ) .

وعلى العموم فقد كانت عبادة الأوثان هي الدين الشائع عند دهماء العرب  
وعاصمتهم في الجاهلية وإن كان المستنيرون منهم يقولون بأن الاصنام هي شفعاؤهم  
عند الله كما جاء في الذكر الحكيم قولهم « وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى »  
( س . الزمر آية ٣ ) .

وإذا كان فريق من عقلاء العرب وعاصمتهم قد أحس بالفراغ الديني  
والمقائد قبل ظهور الاسلام وأخذ يتلبس طريقه إلى الطمأنينة الروحية في  
المسيحية أو اليهودية بعيداً عن أديان الشرك الجاهلية . فإن أفراداً من هذا الفريق  
قد انتهوا ببصائرهم النفاذة إلى استشفاف مسار الدين الجديد تسكلوا عن البعث  
والنشور والجزاء الاخرى وضرورة الايمان بالله واحد خالق الكون وهولاء  
هم طائفة الخنفاء .

**والخنفاء :** هم أفراد من العرب اتضح لهم أن قومهم ضلوا السبيل وانحرفوا عن  
دين أبيهم ابراهيم ، ومن ثم فقد هبوا لتبصير العرب بالحنفية الصحيحة . ويقال  
أن أربعة منهم هم ورقة بن نوفل وعبد الله بن جعش بن رثاب وعثمان بن الحويرث  
وزيد بن عمرو بن نضيل » .

---

(١) الفهرستاني — القلم الثاني ص ٢٤٤ ( وما بعدها ) .

اجتمع هؤلاء الأربعة في مكة سرّاً في يوم تجتمع فيه قريش لتحتفل بأصنامها حيث تنصر الذبائح ويعكف القوم على العبادة والطواف بالكعبة وتباحث هذا الثغرى دين قومهم واففقوا على كتمان أمرهم ، حيث انتهبوا إلى نبذ عبادة الأوثان بعد أن تبين لهم أن قومهم على ضلال وأنهم أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ، وقالوا : « ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع ثم تفرقوا في البلاد يلتمسون الخنيفية أى دين إبراهيم (١) » .

ومما يكن من صحة هذه الواقعة التي يوردها ابن هشام في سيرته إلا أنها تشير في مجملها إلى أن ثمة اتجاهاً إلى العودة إلى دين إبراهيم الصحيح أخذ ينمو وينتشر بين المستنيرين من عرب الجاهلية ، بل لقد تلبأ بعضهم مثل **ووقه بن نوفل** بقرب ظهري جديد يعيد إلى الخنيفية قوتها وأصالتها ، على الرغم من أن ورقة قد التمس الإيمان في النصرانية بعد أن تعلم العبرية واتصل بأحبار اليهود وعرف دينهم .

وسار على منواله **عثمان بن الحويرث** فنصر بعد أن هاجر إلى الروم وحسنت مكانته عند القيصر ، وكذلك فعل عبد الله بن جحش ابن رقاب الذي أسلم أولاً ثم ما لبث أن تنصر عندما هاجر إلى الحبشة .

**أما زيد بن عمرو بن نفيل** : وهو ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد فارق دين قومه واعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ما ذبح باسمها ، ونهى عن أكل الميتة والنم وقتل المؤودة ، وقال : « اعبد رب إبراهيم ، وكان يطلب المعرفة الحقيقية بالكون ومبدعه ومصيره . ودعا إلى عمل الخير والتسلك بالفضيلة .

ومن شعره : أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور (١)  
ويقال انه هاجر من مكة طلبا لليقين فلقى عالما من اليهود فسأله عن اليهودية  
وحقيقتها فأمر اليه أنه لا يكون على هذا الدين حتى يأخذ بنصيبه من غضب الله  
أما عالم النصارى فإنه ذكر له أنه لن يكون على دين النصارى حتى يأخذ بنصيبه  
من لعنة الله ولما كان زيد لا يريد لنفسه غضب الله أو لعنته فقد سأله عن دين  
لا ينطوى على شيء من هذا ، فكان جواب كل منهما ، أنه دين الحنيفية أى دين  
إبراهيم ، فعاد واجعا الى قومه رافعا يده الى السماء قائلا :  
واللهم أنى على دين إبراهيم ، وخاطب قريش قائلا :

• يامعشر قريش والذي نفسى بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيرى ،  
ولكن مقالته هذه أغضبت قريش ، فتصدى له الخطاب بن نفيل وأغرى به  
الشباب وحبه فى مكة ، ولكنه مالبث أن فر هاربا ليجد لايماناه ملجأ آمنا  
عند أصحاب الأديان السماوية من اليهود والنصارى .

ومن اختلاف امية بن أبى الصلت : الذى آمن بالحنيفية واتقن دين إبراهيم  
وقال بآله واحد هو رب العباد ، وشك فى الأوثان ، ولبس المسوح وتمجد  
وحرم الخمر ، وطمع فى النبوة . وشعره يلجج بذكر الرسل والأنبياء والجنّة  
والنار والحشر والثواب والعقاب والملائكة وخلق السموات والأرض وهو القائل:  
يا أيها الانسان إياك والردى فانك لا تغنى من الله خافيا  
وإياك لا تجمل مع الله غيره فان سبيل الرشدا أصبح باديا  
ومن قوله أيضا :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفية زور

---

(١) ولكن الفهرستانى ينسب هذا البيت لعمى بن كلاب : القسم الثانى ص ٢٥٦

ويذكر عنه أنه رفض الدخول في الاسلام وعادى رسول الله فقال فيه النبي (ص) : د آمن شره وكفر قلبه .

ومن الخنفاء ابو قيس ابن ابي افس : كان من بني النجار ، ترهب وليس المسوح وامتنع عن عبادة الأوثان . وأوشك أن يتنصر ، ولكنه ظل على دين ابراهيم حتى ظهر الاسلام فوجد على الرسول في المدينة وأسلم وحسن اسلامه .

أما خالد بن سنان العبسي : فقد ذكر عنه ابن قتيبة أنه كان على دين ابراهيم وأنه حينما وفدت ابنته - بعد وفاته - على رسول الله وسمعه يقرأ قل هو الله أحد . . . . قالت : كان أبي يقول ذا . فقال عنه الرسول . هذا بي أضاعه قومه .

#### الحكماء :

وإذا كان الخنفاء قد اتسموا ديناً تطلعن إليه قلوبهم . فإن فريقاً آخر من العرب قد سلك مسلك العقل والحكمة وهم أصحاب الحكمة العملية والأمثال القصيرة التي تعتبر خلاصة تجارب طويلة في حياة قومهم .

وكان بعضهم على دراية بالطب ومعرفة بالنجوم ومواقفها كما يذكر صاعد الأندلسي وكذلك كان البعض منهم ينتحل الشعر .

وهؤلاء هم حكماء العرب أو حكامهم الذين كانوا يحكون فيما يشجر من خصومات بين العرب . ويشير إليهم الشهرستاني بقوله : وحكام العرب شذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات .

ومن أمثالهم : « في بيته يؤتى الحكم . مقتل الرجل بين فكيه » ،  
أن المنيب لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى ]

وقد أورد الجاحظ في البيان والتبيين طرفاً من حكمهم وذكر طائفة من أسمائهم  
لقمان بن عاد ، ولقيم بن لقمان وبجاشع بن دارم وسليط بن كعب بن يربوع  
ولؤي بن غالب وقس بن ساعدة الأيادي وقصى بن كلاب وعامر بن الطرب  
العدواني ولبيد بن ربيعة ورباب السقي وبحيرا الراهب وعبد المطلب جد  
الرسول . . الخ .

ومنهم زهير بن أبي سلمى القائل .

فلا تسكنن الله ماني نفوسكم ليخني ، ومهما يكتم الله يعلم  
يؤخر ، فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينتقم

ومنهم أيضاً الحارث بن كلدة الثقي : وابن النضرين الحارث وهو طيب  
العرب الذي طوف في البلاد وتعلم الطب بفارس .

وكان أكرم بن صيني بن رباح من حكام تميم عالماً بالأسباب ودعاً إلى هجر  
عبادة الأوثان والتسك بمحاسن الأخلاق ، وقد أدرك أوائل الإسلام .  
ومنهم واحدة من النساء هي خصيلة بنت عامر بن الطرب العدواني .

#### رأى الخمس (١) :

وإذا كانت النزعات والاتجاهات السابقة تمثل نوعاً من الشورى على  
الدين الجاهلي الوثني وتسعى جامدة للكشف عن مظان جديدة للإيمان  
المطهر ، فإننا نجد تياراً روحياً حساساً ينبثق من أحماق الوثنية الجاهلية

---

(١) راجع سيرة ابن هشام .

محاو لا تعميق هذا الدين واحاطته بالقداسة وبالعاطفة المتأججة . فقد قيل أن  
نفرا من قريش ابتدعوا طريقة مزمتة تتميز بشدة العاطفة الدينية . والحاسة  
المشبوبة . فذهبوا في دينهم مذهب التأله والزهد .

وقالوا : نحن (أى قريش) بنو ابراهيم ، وأهل الحرمه ، وولادة البيت وقطان  
مكة وساكنوها . . . . . وليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرمه ، ولا نعظم  
غيرها كما نعظمها نحن الحس ، والحس أهل الحرم .

والاحس وجمه حس هو الذى يجب نفسه أو يهبه أهله للكلمة فينصرف  
إلى خدمتها . ولاشك أن هذا نوع من الرهبنة . وكانت الامهات يتنزلون  
أولادهم ليكونوا حسا ، إذا كتب لهم الشفاء من أمراضهم .

وكان الحس يتمتعون عن أكل الطعام الذى يعملونه معهم إلى الحرم ولا يدخلون  
بيتا من شعر ، ولا يستظلون إلا فى بيوت من آدم - أى من جلد - إذا كانوا  
حرما ، وكذلك كانوا يتخرجون من المرور فى ظل أو الوقوف تحت سقف وهم  
حرم ولذلك صاروا يدخلون البيوت من أظهرها لئلا يظلم ظلها . وقد حرم  
الاسلام هذه العادة فنزل فيهم القول : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ،  
ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها ، وافتقروا الله لعلكم تفلحون » (١) .  
وكان الحس يطوفون حول السكبة وهم عراة إن لم يجدوا ثيابهم الخاصة  
التي يتميزون بها وكانت لساء الحس يطرحن ثيابهن ويضعن دروعا مفرجة  
عليهن .

وعلى الرغم أن الاسلام قد نهى عن اتباع هذه الطريقة وزم اتباعها،



إلا أن طابع الزهد والتقشف الذى تميزت به كان له تأثيره الكبير على حركة الزهد الاسلامى فى ابائها .

**والخلاصة :** أن شبه الجزيرة العربية كان يموج بتيارات روحية شتى تتلاقى كلها عند نقطة واحدة هى الشموخ بالحاجة إلى عبيدة من السماء ترسى دعائم الايمان الصحيح وترسم طريق الهدى للتائبين فى بيداء الضلال .

وقد كانت هذه النزعات المختلفة التى تجمعت وتلبدت سحبها قبيل ظهور الاسلام تشكل ارهاصا أو تمهيدا كان لابد منه لى تدرج رسالة الدين الجديد على أرض مهددة تستجيب للدعوة وتمضى بتعاليمها على نحو يتفق مع سنن التطور المترابط الحلقات .



## الفصل الثالث

### الحياة العقلية عند العرب

بعد ظهور الاسلام

على الرغم من أن دراستنا للمجتمع العربى فى العهد الجاهلى قد تعطينا فكرة أولية عن حياة العرب أثر ظهور الاسلام . إذ كنا نؤمن بالتطور الرتيب للمجتمعات من البسيط إلى المعقد ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الاسلام أحدث نوعاً من الانقلاب الفكرى والمادى فى حياة العرب فنشأت حضارة ليست جديدة كل الجدة ومع هذا فهى تختلف فى طابعها العام عما ألفه العرب فى جاهليتهم . وأول ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد هو ظهور المجتمع الاسلامى وذويوع معنى ( الأمة ) الاسلامية بعد أطوار من الحياة القبلية التى استقلت بها المدن العربية الصغيرة فى نشأتها وتبع هذا بروز قيم الأفراد بعد أن كادت الفردية تمحى فى غمار القبلية . وانتقلت لذلك ( أو كادت ) النزعات العصبية ، لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالقوى . . كلكم لآدم وآدم من تراب . .

ومن الناحية الاخلاقية نجد القرآن ينفذ كثيراً مما تواضع عليه الجاهليون من معايير خلقية . فبعد أن كانت أسس الأحكام الخلقية تستند إلى آلهة وثنية أصبحت تسمو على ذلك وتتخذ لها من نصوص الكتاب المقدس سنداً ، هذا إلى استهجان القرآن لمعادن العرب الذميمة كشرب الخمر والزنا ولعب الميسر ووأد البنات .

ومن الناحية الاقتصادية والتشريعية أزم المسلمون بالزكاة ودفع

الضرائب واحترام الملكية الفردية كما منع الأخذ الشخصي بالتأثر. وانتظم الأخذ بالتأثر في عداد سلطات الحكومة الإسلامية حيث جعلت لها الولاية على أموال المسلمين وأرواحهم وهذه نتيجة حتمية لتطور المجتمع العربي من القبيلة إلى الأمة.

على أن توابع النزعات الجاهلية في أفق الحياة العربية ظل فترة من الزمن في الصدر الأول حيث لم تكن قد عمقت بعد جذور الثورة الجديدة. فثار نزاع بين الأمويين والهاشميين والقحطانيين والمدنانيين والمهاجرين والأنصار وامتنع المرتدون عن دفع الزكاة ونزع بعض أشرف العرب إلى الحياة الجاهلية. ولم تكن هذه النكسة غير رد فعل موقوت على اندفاع العرب في شدة وتزمت نحو الدين الجديد الذي قام على رواسب جاهلية موعلة في القدم، فكان عليه أن يواجه معركة حاسمة مع هذه الرواسب.

وتناول المسلمون القرآن بالدراسة والتفسير وجملوه دستورهم الديني والآخرى. ولم يحظ كتاب من الكتب المقدسة بمثل ما حظى به القرآن من الدراسة واتصال البحث فنشأت علوم عربية وإسلامية في اللغة والبيان والبلاغة والمعاني والتفسير وصيغت أحكامه في مقولات تشريعية فنشأ علم الفقه وتعددت فيه المذاهب وأثار أصحاب الملل والأديان الأخرى الشبهات حول الدين الجديد وعفاؤه فوردت آيات تمحادل هؤلاء المخالفين. ولكن القرآن كان يدعو إلى الترفق في الجدل وعدم الاسترسال فيه: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن» (آية ١٢٥ س. النحل) «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون» (آية ٦٨ س. الحج) «ولا تمجادوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن» (آية ٤٦ س. التوبة) «إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون» (آية ٣ س. الزمر) .. هذا الجدل الذي توعه القرآن للدفاع عن العقيدة

الجديدة كان بمثابة البذور الأولى في نشأة علم الكلام . فالتكلمون طائفة من مفكرى الاسلام بـكـرت في مواجهة أساليب الحجاج العقلية التي تحدى بها أصحاب الملل الأخرى الدين الجديد وذلك قبل أن تنفث الفلاسفة الاسلامية .

وهذه الحركة الاسلامية شبيهة بحركة علماء الكلام المسيحي الذين معموا بالمدافعين عن الدين (١) .

تابع المتكلمون موقفهم في الدفاع عن الاسلام وسنرى فيما بعد مدى تأثرهم بالعوامل الخارجية . على أننا يجب أن نفرق بين الجدل الذى يقوم حول العقائد وهو موضوع علم الكلام وما يدور حول الأعمال من نقاش وهو موضوع علم الفقه ، ذلك أن تعاليم الاسلام تنقسم إلى قسمين : عقائد وأعمال .

#### أولاً — العقائد : وهى تتضمن المبادئ التالية : —

١ - من ناحية **الالهية** : الاعتقاد بأن الله واحد (٢) لا شريك له ، خالق كل شيء ، قادر على كل شيء ، مالك الملك ، يحيط به بكل مخلوقاته .

٢ - **الوحي** : ضرورة الايمان بالوحى والتسلم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوءات .

٣ - **الحياة الأخرى أو القيامة** : أى الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار ، أى بالجزاء الأخرى سواء كان معنوياً أو حسياً .

---

(١) راجع ص ٨ فترة ج فى كتاب « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للإستاذ يوسف كرم .

(٢) ويقضى الاعتقاد بوحداية الله القول بوحدة الذات والصفات والافعال الالهية — على رأى أصحاب النظر فى علم التوحيد على ما سنرى فيما بعد .

٤ - عالم الأرواح : الاعتراف بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح . وفيه نوعان من الأرواح : أرواح خيرة وهى الملائكة والجن المؤمن وأرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن .

ثانياً - الأعمال : ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد وهى من أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلاً . وهذه الأعمال المفروضة على المسلمين تدخل فى دراسة الفقه الإسلامى . والفقه على وجه العموم هو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين ( البالغين ) بالوجوب والحظر والتدبب والكراهية والأباحة . وهى منتقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها ( فقه ) . والمعروف أن المسلمين كرهوا البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهى الشرائع العملية التى تنتظم بها حياة المسلمين . وقد بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد الرسول وباركه النبى حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قصائمه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أوما إلى الاجتهاد دون غلو ، فارتاح النبى لمقساته وأجازها .

أما الحجاج فى مسائل الاعتقادات فقد نبى عنه الصحابة والسلف الصالح والآئمة وكان مالك بن أنس يقول : الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلادنا يكرهونه وينهون عنه ونحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبهه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل .

وقال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب كلام أبداً ولا تكاد ترى أحداً نظراً فى الكلام إلا وفى قلبه دغل ( ضغف ) .

ويشير الغزالي الى أن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة .

وقال ابن عبد البر : تناظر القوم وتجادلوا في الفقه ونهوا عن الجدل في الاعتقاد ، ثم يقول في موضع آخر : « ونهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته وأسمائه ، وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله عز وجل لا يوصف عند الجماعة — أي أهل السنة — الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أجمعت الأمة عليه وليس كذلك شيء فيدرك بقياس أو انعام ونظر وقد نبهنا عن التفكر في الله وأمرنا بالتفكر في خلقه الدال عليه » .

وعلى هذا الرأي أيضا ابن تيمية وابن خلدون الذي يرى أن المسلمين في الصدر الاول رأوا أن العقل معزول عن تقرير العقائد إذ سبيلها الوحيد هو الوحي (١) .

وقد اذاع الاستاذ مصطفى عبد الرازق في كتابه « التمهيد » (٢) ، رأيا يستند الى ما أجهلنا من آراء حول الجدل في مسائل الفروع . ذلك أنه يرى « أن الاجتهاد بالرأى في الاحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين . ولشأت منه المذاهب الفقهية وأُنيق في جنباته علم فلسفي هو علم « اصول الفقه » ، وثبت في تربته التصوف وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة والباحث في تاريخ الفلسفة

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون — فصل علم الكلام .

(٢) تمهيد في دراسة الفلسفة الاسلامية .

الاسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسفاً من أساليب البحث العلمى له أصوله وقواعده . يجب إذن البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين . والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ولأن هذه الناحية أقل نواحى التفكير الإسلامى تأثراً بالعناصر الأجنبية فهى تمثل لنا هذا التفكير ملخصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً فى طريق النمو بقوته الذاتية وحدها .

قالى أى حد يمكن الذهاب مع هذا الرأى والتسليم بأن الاجتهاد بالرأى هو البذرة الأولى للتفكير الفلسفى عند المسلمين ؟ ويتبع هذا بالطبع الافتراض بأنه كان من الممكن للعقيدة الإسلامية أن تنتج آثاراً فلسفية دون تأثير خارجى .

#### الاجتهاد بالرأى والقياس :

والاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية . وهو والقياس مترادفان . ونعلم أن المسلمين قد انتهوا إلى أصول أربعة للأحكام وهى : القرآن والسنة والاجماع والقياس . . وتعددت المذاهب الفقهية تبعاً لهذه الأحكام .

اتبع المسلمين أولاً القرآن والسنة ، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلبت من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب ادراكهم لمخى الخير . وهنا عمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص . ويعرف ابن القيم الرأى بقوله : « أنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب » . وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى



وذلك لأن القرآن لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية. فاحتيج إلى الحلق الجزئيات بالقواعد والأحكام السككية ، وفي القرآن ٦٣٦ آية منها حوالي ٦٠٠ آية في التشريع والأحكام والباقي في الأصول .

وتابع عمر في استمالة الرأي عبد الله بن مسعود ويقال أن مدرسة العراق في الفقه (لأبي حنيفة) قامت على تعاليمه وتأثر بها أبو حنيفة وهو امام أهل الرأي وكان أكثر أهل الرأي في العراق . وكان أبو حنيفة من أصل فارسي أخذ الفقه عن جعفر الصادق وإبراهيم النخعي وسمع الحديث عن الشعبي والأعمش وقتاده وهم محدثون في القرن الأول الهجري .

وقد ارتقى البحث في الرأي ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسمى بالقياس وحصر الرأي بعد وضع هذه القواعد وانتظم في دائرة ضيقة ويبدو أن مجال الحرية العقلية في الرأي أوسع منه في القياس . ويستعمل القياس في الفقه على النحو التالي : إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ( استدلال مباشر ) أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء في المنطق الحديث . وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة . فيمكن اثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً ، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقي . والعلة المشتركة هنا هي الحد الأوسط في القياس الأرسطي . وعلى الجملة فإن مرادنا بالقياس والاجتهاد هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية . ولكن بسطاء المسلمين توجسوا خيفة من تحول الأحكام الشرعية إلى طريق الجسد النظرى بعد أن أصبح علة لأحكام تقوم على الهوى ، واتجه هذا الزفر من المؤمنين إلى الأحاديث فجمعت وشرحت وكان جل اعتادهم على سند الحديث وحده

لا على أى أساس آخر . وتركز الاهتمام بالحديث في أهل الحجاز وكان امامهم **مسالك بن انس** ( ٩٥ - ١٨٩ هـ ) وكان مالك بن انس يستنكف الجدل النظرى وينأى بنفسه عن كتب الفقه الحنفى التى تخرج بالاقتراحات النظرية . ولها عن شدة الانجاء إلى احترام الحديث **مذهب احمد بن حنبل** وتوسط الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بين مالك وأبى حنيفة ، ومدرسة الشافعى لا تهمل الرأى، بتأناً وهى مع ذلك معنية بالحديث فلا تعمل الرأى إلا بشروط عندما لا يكون هناك نص صريح .

وعرف عن الشافعى أنه واضح أصول الاستنباط الشرعى . وهو الذى دون قواعده وجعله علماً له موضوع خاص . فيكون بذلك مكملاً للاتجاه العقلى الذى ألم به أبو حنيفة . وعنايته بالحديث لم تكن موجهة إلى تحرى صحة السند فحسب بل تحرى صحة الحديث من الناحية المنطقية أيضاً . أى توافقه واتساجامه مع باقى النصوص الدينية والأحاديث الأخرى وروح التشريع . فيكون الشافعى بذلك قد أصابع من طريقة تناول المدرسة المالكية للحديث ومن ناحية أخرى أكمل النقص الملحوظ في استناد المدرسة الحنفية إلى الحديث . إذ كثيراً ما كان أتباع هذه المدرسة ( أى الحنفية ) يظهرون جهلاً بالأحاديث النبوية .

على أنه مما كان لقياس من قيمة عقلية إلا أنه يعد في المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والاجماع . ولو أن بعض مؤرخى الفقه الاسلامى فسروا الاجماع بأنه اتفاق كلمة المجتهدين من الامة الاسلامية .

#### الاجماع :

وقد عرف **الاجماع** في عهد الرسول وفي عهد الصحابة . وهو مظهر على الآية **التيكريمه** « وأمرهم شورى بينهم » وذلك سواء في الشئون

السياسية أو في شئون الحياة العملية ، يقول الشاطبي (١) : « وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأئمة من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها » ، وأورد ابن عبد البر في مختصر بيان العلم (٢) : « لا تحقروا أنفسكم لخداثة أسنانكم فإن عمر بن الخطاب كان إذا نزل به الأمر المعضل دعا الفتيان فاستشارهم يبتنى حدة عقولهم » . وعن المسيب بن رافع قال : كان إذا جاء الشيء في القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي « صوابي الأمراء » ، فيرفع إليهم ما جمعه أهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق .

ويورد ابن حزم الآراء المختلفة في تفسير الاجماع في كتابه الاحكام في أصول الاحتكام (٣) : « فطائفة تراه في اجماع الصحابة وأخرى في اجماع أهل العصر وثالثة في اجماع أهل المدينة وهم المالكيون ورابعة في اجماع أهل الكوفة وهم الحنفيون وخامسة في القول عن الصحابي الواحد إذا لم يعرف له مخالف وعلى هذا بعض الشافعيين والحنفيين والمالكيين ، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة اجماع باشتار القول .

هذه الأصول الأربعة للاحكام الفقهية لم تسلم من التأخير الاجبي . ويرى بعض المستشرقين أن هذا التأخير كان من حيث الشكل ومن حيث الموضوع . فأما من حيث الشكل فيرى جولد زيهر أن الفقه قد استفاد من القانون الروماني من حيث الاحكام وطرق الاستنباط . وكذلك فقد نشأت مدرسة أبي حنيفة في العراق وكان المنطق السرياني منتشرا فيها قبل الفتح الاسلامي . وأما من حيث الموضوع فيرى كارادفوه أن الفقه أدركته تأثيرات مسيحية أو يهودية

(١) الاعتصام للشاطبي ج ٣ ص ٢٧٢ من المرجع السابق .

(٢) مختصر بيان العلم وفوائده ص ٤٢٠ .

(٣) الاحكام في أصول الاحتكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ - ٤ - ج ٤ ص ١٤٤ .

من التلود ، وهى الآراء التى صدرت من كبار أئمة اليهود وقد حدث هذا التأثير فى سوريا والعراق وفى فارس .

وبعض فون كريم أثر المجوسية الفارسية فى فروع الفقه الاسلامى ، ولكنه يرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة .

وقد سبق لنا أن ذكرنا فى موضع سابق من هذا الكتاب كيف يدلل المستشرقون على قولهم باستمداد فقهاء المسلمين أصحاب القياس ، من الفقه الرومانى الذى كان يطبق فى محامى بيروت قبل الفتح الاسلامى (١) ومهما يكن من أمر فإن التسرع فى اصدار الاحكام حول عمليات التأثير والتأثر فى منطقة كهذه تعد تربة خصبة لامتزاج الثقافات على اختلاف ألوانها انما يعد من قبيل المواقف المعارضة للمنهجية العلمية الحقة . فينبغى إذن أن يبذل الباحث قصارى جهده أولاً فى تتبع سير الموضوع الذى يتناوله من خلال الأصل الذى ينتمى اليه والمناخ الفكرى الذى ينتشر فيه ، فلا يتسقط بعض الالتفات المتناثرة لاصدار أحكام تقوم فى الغالب على الظن والهوى .

ومن ثم فانا نستطيع القول بأن مباحث الفقه الاسلامى سارت بقوة دفعها الذاتية الاسلامية من حيث المضمون ، أما من حيث الشكل ، فانا فى الوقت الذى لانسکر فيه امكان وصول فقهاء المسلمين بأنفسهم إلى وضع طرق الاستنباط الفقهى ، الا أننا لالستطيع أن نسلّم - مع هذا - بأنهم كانوا معزولين تماماً عن الوسط الثقافى الذى انتشر فيه الاسلام والذى بلغ ذروة التشابك ، بل والزواج الشديد التتقيد .

ويبقى بنا القول فى مسألة التأثير الاجنبى إلى مناقشة موقف الاستاذ مصطفى عبيد الرازق الذى سبقت الاشارة اليه ، فتجد أولاً : أن النظر

---

(١) فجر الاسلام ، أحد أمين ص ٢٧٦ - وقد وجدنا بعض نصوص لأوزاعى فى كتاب « الأم » للعاقلى ( ج ٧ ) ثبت منها أنه من اتباع المدرسة المالكية المعارضة لأصحاب القياس الفقهى - وهكذا يصبح رأى جولفزيهر - بهذا الصدد - بلا سند .

العقل في عهد الرسول والصحابة يمكن أن يعد نوعاً من الاستمرار للحكمة العملية التي عدها العرب في حياتهم ، هذا النوع الذي يقوم على الفطنة الشخصية والتجارب العملية ويتبدع الحلول المناسبة للمشاكل العاجلة في ميدان التطبيق دون الرجوع إلى أحكام منظمة أو أسس فقهية إلا ما تواتر بين المسلمين من تعاليم الدين .  
والأمر الثاني أن الاجتهاد بالرأى قام حول مسائل الفروع أى الفقه وهذه مسائل عملية لاصلة لما بالمشاكل الفلسفية إلا من حيث الشكل أى من حيث أسلوب المعالجة فحسب .

فالفلسفة من حيث مشاكلها تتناول : الوجود والله والنفس والعالم . وهى تضع الحلول لهذه المسائل على أسس منطقية . وقد تطورت البحوث الكلامية حول مسائل العقائد وأصبحت أقرب إلى مباحث الفلسفة بعد أن خضعت للثورات الأجنبية سواء في العراق أو في الشام ومن بينها المنطق السرياني وحركة الترجمة والنقل .

ومن ثم فلا يمكن لنا قبول رأى الأستاذ مصطفى عبد الرزاق - إجمالاً - فباحث الفقه - وإن كانت تتمتع بدوراً للنظر العقلي العام - إلا أنها لا يمكن أن تعد بداية للتفكير الفلسفي المنظم عند المسلمين . إذ أن الفكر الفلسفي له شرائطه وموضوعاته الخاصة .

#### موقف القرآن من الفلسفة :

يبقى بعد ذلك أن ندرس أثر القرآن في قيام الفلسفة أو موقفه منها . أن أسلوب القرآن أسلوب عاطفي لا يتسم في الغالب بطابع جدلي عقلي . والقرآن نفسه لم يعتبر تصوصه فلسفة في الكون . بل دعا إلى النظر والتأمل في مظاهر الطبيعة المختلفة من حيث أنها تشير إلى عظمة الخالق وقدرته التي لا حد لها . وسلك في هذا السبيل مسلكتا يثير العقل ويحفز انتباهه إلى الترقى في مدارج المعرفة الكونية : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ... فليتنظروا الإنسان مِمَّ خُلِقَ .. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار كل في فلك يسبحون ..

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . وفي آيات أخرى يدعو الانسان إلى أن ينظر في نفسه . وهنا يقارن الشراح بين موقف سقراط في طلبه أن يعرف الانسان نفسه وبين النصوص القرآنية التي تدعو إلى شيء قريب من هذا : « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنهم ألطف » (آية ٥٣ س . فصلت ) .

والامر الثاني أن اجابات القرآن على الأسئلة الموجهة للاستفسار عن حقائق الأشياء اجابات ليس لها الطابع أو التوجيه الفلسفي بل هي تترك المشاكل بدون حلول مباشرة مثل قوله تعالى : « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » آية ٨٥ س . الاسراء . وقد تشير هذه الآيات إلى الناحية العملية مثل : « يسألونك عن الآلهة قل هي موافيت الناس والحج » آية ١٨٩ س ، البقرة .

وقد نحاشي القرآن أن يعن في طريق الجدل الفلسفي ، والسبب في ذلك أنه كتاب ديني موجه للناس عامة لا للشقيين منهم وحدهم . لذلك كان يتجنب الخوض في حقائق الأشياء . وكان الصحابة أنفسهم يتحاشون شرح الآيات القرآنية بما يخرج بها عن ظاهر النص .

سئل مالك بن أنس عن « كيف استوى على العرش » فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .. » وقد انقسم المسلمون إلى طوائف عدة بهذا الصدد . فكلهم يجمعون على معرفة الله . ولكنهم يختلفون في طريقة معرفته . فيرى بعضهم أن هذه المعرفة تكون عن طريق الآثار الدينية أي الوحي . ويرفعون من قيمة الإيمان الديني ويشككون في قدرة العقل في الوصول إلى العلم اليقيني كمالك ابن أنس وابن عبد البر وابن حنبل وابن خلدون . وفريق آخر يرى أن

معرفة الله تتم عن طريق الكشف الصوفي . وفريق ثالث وهم الفلاسفة وعلماء الكلام يرون أن هذه المعرفة تتم عن طريق النظر العقلي مع اختلاف في المنهج .

يبقى أن نتساءل هل أقام المسلمون فلسفتهم على أساس القرآن والتجأوا إلى الأوائل الرمزي للنصوص الدينية كما فعل فيلون الإسكندري وجعلوا للنصوص باطناً وظاهراً ؟ الواقع أن هناك مناهج مظهرين لهذا الاتجاه :

أولاً : استعمل المسلمون منهج التأويل واستند إليه المتكلمون أصحاب الفرق ولا سيما الباطنية وكذلك استعمله الصوفية والفلاسفة .

ثانياً : لم يستند المسلمون إلى القرآن في إقامة فلسفتهم ولكنهم حاولوا أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وعاشوا على قدر الامكان في جوههم الفلسفي الذي يستند إلى تنديهم للدين وعدم التعارض مع النصوص القرآنية ولا مع المسلمات العقيدية للإسلام .

#### عصر بني أمية :

انتمينا من كلامنا عن الحياة العقلية عند العرب في صدر الإسلام . وقد تبين لنا أن المسلمين أجازوا النظر العقلي في مسائل الفروع واستحوذوا منه في المسائل العقيدية . وهذا لم يمنع من ظهور خلاقات كثيرة دينية وسياسية حول موت الرسول والامامة والميراث ومانعي الزكاة ، ولكن هذه الخلاقات لم تكن ترقى إلى مستوى الجدل في العقائد .

وفي هذا العصر امتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المغلوبة على أهرها وكانت هذه البلاد ذات حضارة أصيلة ،

لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الاسلام . وقابل العرب هذه الثقافات بنفور واعراض ظاهرين في أول الامر وظلوا محتفظين بصفاتهم وعقائدهم في هذه الفترة . ولم يحدث الهضم والمزج إلا في العصر العباسي ولكن على الرغم من نفور العامة من الاختلاط بالأعاجم والتعرف على عقائدهم فإن بعض الأمراء الأمويين استعان بعلماء من الأعاجم ، **فخالد بن يزيد بن معاوية** مثلاً تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي . وترجمت له له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية . ونقل **ماسرجويه** وهو طبيب سورياني « كناشة أهرون القس » في الطب من السريانية إلى العربية في صدر الملة وهى في ثلاثين مقالة وزاد عليها ما سرجيس كما يقول القفطى (١) .

ويقال أن السبب في اتجاه خالد إلى الاشتغال بعلوم الصنعة أنه كان يريد أن يرى هو وأصحابه وذلك عن طريق الاشتغال بالكيمياء . وقد شغل علماء الكيمياء أنفسهم بموضوع تحويل المعادن . وكانوا يعملون على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب ويأملون في الوصول إلى هذه النتيجة . وثمة سبب آخر قد يكون حافزاً لخالد بن يزيد على الاشتغال بعلوم الصنعة وهو أنه كان يريد أن يبلغ بالعلم ما لم يبلغه بالسلطان بعد أن فاته الرئاسة (٢) .

هذا من ناحية العلم الأجنبي، أما العلم الاسلامى فقد انتقل إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الاسلامية . وصاحب هذا التيار اضطراب الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع على وبين الخوارج ، وانتقال الجسد والمناقشة من المسائل السياسية إلى المسائل الدينية فاصطبغت مشكلة الخلافة —

---

(١) القفطى — ص ٥٧

(٢) التهرست لابن التديم .



وقد كانت مشكلة سياسية في أول أمرها — بالصيغة الدينية وفهمت الخلافة على أنها الإمامة وأصبح للإمامة مفهوم خاص عند الشيعة أتباع على. وتعرض المسلمون أيضاً لأفضلية على على معاوية أو العكس وهذا أيضاً متصل بمشكلة الإمامة وتناقشوا في مرتكب الكبيرة ومصيره أهو في النار أو في الجنة أو في منزلة بين منزلة الكفر والإيمان .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن هذه المناقشات الدينية والسياسية كانت تمهداً لظهور علم الكلام . وإلى جانب هذا نجد أيضاً بعض ماورد من آيات في القرآن أشكل على الناس فهمها ، وسميت هذه الآيات **بالمشبهات** . وهى آيات غير واضحة المعنى وبعضها يشعر ظاهرها بالتناقض مثل الآيات الواردة في **الجبر والاختيار** « **والله خالقكم وما تعلمون** » (١) . وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (٢) . **وقل اعملوا فسمي الله عملكم ورسوله والمؤمنون** (٣) . **قل كل يعمل على شاكلته** (٤) . ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) . وكثير غير هذه الآيات التى أثارت اشكالات متعددة عند المسلمين وكانت من الامس التى قامت عليها آراء بعض الفرق.

وإذا صح ما يذهب اليه تاليتو من أن أصول المعتزلة وجدت في الصدر الاسلامى الاول فإن نشأة علم الكلام يمكن أن تعد اسلامية بحته ولو أن المشاكل التى تناولها هذا العلم تعرض لها المسيحيون من قبل وناقشوها بنفس الأسلوب

- 
- (١) آية ٩٦ ن . اصفات .  
(٢) آية ١٣ س . الاسراء .  
(٣) آية ١٠٥ س . التوبة .  
(٤) آية ٨٤ س . الاسراء .  
(٥) آية ٧٩ س . النساء .

وظهرت فيها نفى الاتجاهات والشق المسيحيون بصدد ما إلى قدرية وجبرية .  
والواقع أن العصر الأموي لم يكن عصر نقل أو ترجمة وإن كانت عملية  
التأثر والتأثير قد بدأت فعلها منذ حركة الفتوحات الإسلامية سواء عرف عن  
العرب أنهم نفروا من ثقافات الأمم المغلوبة في أول أمرهم أو لم ينفروا .

• • •

ولما ظهرت الزعة العربية عند بني أمية وأعمل خلفاؤهم وأمرؤهم السيف في  
رقاب آل البيت ودمروا الأماكن المقدسة استشاط المسلمون غضباً وأخذوا  
يعملون سراً على تفويض دعائم الدولة الأموية ، وبذلك تهيأ الجو لقيام دولة  
العباسيين .

ونخرج من هذا إلى أن مشاكل الحياة السياسية في العصر الأموي عطلت  
تطور الحياة العلمية وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبي . وقد شاهدنا  
ازدهار هذه الحركة في العصر العباسي .

## الفصل الرابع

### الحياة العقلية

#### في العصر العباسي

كان لقيام الدولة العباسية على أكتاف الفرس أثر كبير في أن ترتفع مكانة الفرس في الدولة الجديدة . فقرّبهم الخلفاء واستعانوا بهم . وكان هذا تطوراً جديداً أدى إلى قيام الأمة الإسلامية ، فارتبط العرب بالاعاجم برباط المصاهرة على عكس ما كان يحدث في العصر الأموي . هذا التقارب الجديد أو الاندماج جعل العرب يتكلمون احتكاكاً مباشراً بالاعاجم فتأثروا بثقافتهم وظهرت في العصر العباسي حركة قوية لنقل التراث الاجنبي إلى لغة العرب . وظهرت حول هذه الحركة تيارات فكرية حرة تميز بها عصر الإنارة الإسلامية في عهد الرشيد والمأمون .

#### الثقافات الاجنبية :

وام هذه الثقافات التي عكف النقلة على نقلها إلى اللسان العربي أو تأثر بها الوسط الثقافي العربي نتيجة للاحتكاك المباشر : الثقافة اليونانية والفارسية والهندية بالإضافة إلى ما تأثرت به هذه الثقافات من أفكار دينية أخرى معاصرة لها سواء جاء من المسيحية أو اليهودية أو الزمنية أو بتأثير الفنوصية ومذهب الصابئة الحرنانيين .

#### أولاً - الثقافة اليونانية :

الوصف الدقيق لهذه الثقافة في الوقت الذي بدأ المسلمون يتأثرون بها هو أنها كانت ثقافة العالم الهليني ، كانت هذه الثقافة مزوجة بالتعاليم المسيحية

والفارسية واليهودية وغيرها . فأفلاطون وفيثاغورس قد تجولا في بلاد الشرق . وكان لمدرسة الاسكندرية أثر كبير في تكوين ما سمي فيما بعد بالثقافة البليينية . فقد ظل تأثير المذاهب الدينية والوثنية يعمل أثره في الثقافة اليونانية زهاء أربعة قرون حصل في أثنائها كثير من التلقيق . وانتشرت الثقافة اليونانية على هذا النحو المعدل الى بلاد الشرق الادنى . وظهرت المدارس المختلفة التي كانت تشبه في نشاطها وتكوينها مدرسة الاسكندرية . وكان السريان يلعبون دورا كبيرا في هذه الحركة إذ نقلوا التراث اليوناني الى اللغة السريانية . وكانت أشهر مراكز الثقافة البليينية في الرها ونصيبين وقسرين . وهذه المدارس كانت متأثرة بالافلاطونية الحديثة التي بدأت كمنهج فلسفي وكطريقة صوفية في الاسكندرية واشتهر وتفرع منها فرعان . . فرع سورى تزعمه **ييميليفوس** وفرع أثيني اشتهر منه **ابرقلس** .

ويقال أن **جوستينيان** بعد أن تنصر أمر بإغلاق مدارس الفلسفة اليونانية الوثنية في الربع الأول من القرن السادس الميلادي ، فهاجر من بقي من الفلاسفة الى شمالي العراق حيث استضافهم كسرى ، ولكن السريان المسيحيين الذين تعلموا على هؤلاء الفلاسفة ظلوا يتدارسون مذاهب اليونان في نطاق المقيدة المسيحية وعندهم انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين كما سنرى .

### الافلاطونية الحديثة (١) :

قامت الافلاطونية الحديثة على أصول جديدة اندمجت فيها عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية والدينية بما في ذلك السحرة والتنجيم

---

(١) راجع للدوافع : « تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ » - أرسطو والمدارس المتأخرة

والعرفاء ، غير أن رجال الأفلاطونية المحدثة رغم تأثرهم بالأفكار الشرقية والروحية قد ألزموا أنفسهم بالأسلوب اليوناني فاحتفظوا به خالصا ، وأعطى بذلك تلك العقلية العلمية التي تتناول الوجود في تحطيط هندسى ، وأهم رجال هذه المدرسة :

#### ١ - نوميونيوس :

من مفكرى القرن الثانى الميلادى ، ويحدد مؤرخو الفلسفة بداية الأفلاطونية المحدثة بالآراء التى دعا إليها نوميونيوس . فقد كان يتناول آراء أفلاطون بالشرح مضيفا إليها تعاليم اليهودية والمسيحية بعد أن يعمل فيها التأويل الرمضى .

#### ٢ - أمونيوس ساكاس ( ١٧٥ - ٢٥٠ م ) :

وهو أبرز تلاميذ المدرسة بعد نوميونيوس ويعد أستاذا لأفلاطون الذى اشتهرت المدرسة باسمه . اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها . وجهد فى محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون . وكان يرى أن الفيلسوفين الكبارين يتفقان فى كثير من تعاليمهما . ويسدو أن محاولة الجمع بينهما عند الفارابى لم تكن بدون أصل تاريخى كما ترى .

#### ٣ - أفلوطين ( ٢٠٥ - ٢٧٠ م ) :

تتلذ على أمونيوس وتتلذ عليه فورفوروس ونحن مدينون لفورفوروس بما عرف عن تاريخ حياة أفلوطين . وكذلك بتنظيمه لرسائل أستاذه . ذلك لأنه تصدى لتصنيف هذه الرسائل التى كان يسميها من أفلوطين أثناء المحاضرات ، إذ أن أفلوطين لم يدون شيئا بل كان يلقى المحاضرات على طلبته لا يهدف منها إلا تكوين مدرسة فلسفية خاصة بقدر ما كان يريد تنشئة تلاميذه تنشئة روحية خالصة على طريقة أهل التصوف .

وقد قسم فورفوريموس رسائل أفلوطين إلى ستة أقسام . . وجعل في كل قسم منها تسعة رسائل فسميت بالتاسوعات . وسبب اختياره للرقين ٦ و ٩ هو أنهم كانوا يرون أن هذين العددين من الأعداد السكاملة وهذا أثر واضح لتعاليم الفيثاغورية .

يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد « الواحد » - أى الله - وهو الخير بالذات الذى تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني . ولذلك سميت هذه المدرسة بمدرسة الفيض وسميت الأقاليم الصادرة عن الواحد بالفيوضات أو التجليات . وقد تأثر المسلمون بهذا المذهب سواء فى فلسفتهم أو فى تصوفهم . وسلسلة الفيوضات تبدأ بالعقل السكلى حيث أن الواحد حينئذ يتجه إلى ذاته يصدر عنه هذا العقل ، واتجاه الواحد إلى ذاته لا يفسر على أنه اتجاه عارف إلى موضوع للمعرفة بحيث تكون هناك أثينية بين الواحد والعقل السكلى بل أن عملية التثقل هنا إنما هى تعبير عن اتحاد العارف بموضوع معرفته . وفى إشارات أفلوطين إلى العقل السكلى يتبين أنه شبيه إلى حد كبير بعالم المثل الأفلاطونى .

وتستمر سلسلة الفيوضات ، فالعقل السكلى باتجاهه إلى الواحد تصدر عنه النفس السكلية ، وباتجاهه إلى ذاته يصدر عنه العلم وذلك من جهة غنى الواحد المطلق وفقر ( افتقار إلى ) العقل السكلى بالنسبة إلى الواحد . وعن النفس السكلية تصدر النفوس الجرمية فى مطابقة مع المثل المحفوظة فى العقل السكلى ، ويبدو أن أفلوطين — وهو ينبغى عن ذروة الثقافة الوثنية — أراد أن يعارض المسيحية القسائل بالأقاليم الثلاثة ، فوضع مذهبا وثنيا يتضمن أقاليم ثلاثة هى :  
الواحد والعقل والنفس السكلية .

ولكن الأفلاطونية المحدثة ما لبثت أن دخلت فى غمار الثقافة المسيحية

وتأثر العالم المسيحي بآراء أفلوطين بعد أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية في القرن الرابع الميلادي وظهر أثر هذه الآراء واضحا في كتابات القديس أوغسطين .  
وقد تناول الصريان رسائل أفلوطين بالشرح والتعليق وترجموها إلى لغتهم واقتطف أحدهم بعض أجزاء من التاسوعات ونسبها خطأ لأرسطو وسماها «أوثولوجيا أرسططاليس» وهو كتاب اللاهوت المنحول .

#### فورفوروس :

وهو تلميذ أفلوطين . كتب في السحر والتنجيم والعرافة . وهاجم المسيحية هجوما عنيفا . واشتهر بكتابه «إيساغوجي» (المدخل إلى مقولات أرسطو<sup>(١)</sup>).

#### إمبليغوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) :

يمثل الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوروس والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال أنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ودون شروحا على أفلاطون وأرسطو<sup>(٢)</sup> .

#### ابروقلس (٤١٠ - ٤٨٥) :

وهو أشهر ممثل للأفلاطونية الحديثة في أرمينيا<sup>(٣)</sup> . وقد وضع شروحا على كتب أفلاطون وبطليموس وإقليدس . ولكنها ضاعت وبقي منها ثلاث كتب ترجمها جيوم دي موربيك في القرن الثالث عشر إلى اللاتينية<sup>(٤)</sup> وقد وضع أسقف سوري من أهل القرن الخامس - سمي نفسه باسم ديونيزيوس

---

(١) راجع للدؤنف . «أرسطو والمدارس المتأخرة» ص ٣٣٨ .

(٢) م . س - م . س ٣٣٩ .

(٣) م . س - م . س ٣٤٥ .

(٤) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط للإستاذ يوسف كرم .

الأريوباغي - وضع اسمه على بعض أجزاء من كتاب مبادئ اللاهوت لابروقلس ونسبه لأرسطو ( والمعروف أن ديونيزيوس كان من اتباع بولس الرسول ) ووصل هذا الكتاب إلى الغرب في القرن التاسع وترجم إلى اللاتينية فأثر تأثيرا كبيرا في اللاهوت والفلسفة . وحينما تصدى جيوم دى موريلك لنقل كتب أبروقلس فيما بعد في القرن الثالث عشر وروجع ما نقله على ما نقله السريان من كتاب ديونيزيوس ، حيثثذ تبين خطأ نسبة الكتاب لأرسطو وعرف أنه جزء من كتاب أبروقلس المشار إليه .

وكذلك اختلطت الأفلاطونية المحدثة بالشروح الأرسطية المتأخرة . وكان يزعم هذه الحركة الاسكندر الافروديسي ( القرن الثالث الميلادي ) ويعزى إلى الاسكندر هذا موقفه من نظرية العقل الأرسطي ، ذلك أن تفسيره لهذه النظرية كان المدخل لقول المسلمين بوجود عقل فعال خارج على العقل الانساني . فاذا قارنا نصوص كتاب النفس لأرسطو بتفسير الاسكندر لها نجد أنه استنادا إلى موقف أرسطو الاسامي فيما يختص بقوله بمبدأ القوة والفعل . يقول أنه يجب أن يكون هناك عقل بالقوة يقابله عقل بالفعل دائما . ويظهر أن قول الاسكندر بوجود عقل مفارق بالفعل يرجع الى معاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، أي بين نظرية أفلاطون في المثل ونظرية أرسطو في النفس الناطقة (١) .

ومن تلاميذ الاسكندر الذين نهجوا تلمذة تامستيوس (٢) ( في القرن الرابع الميلادي ) فقد حاول أيضا أن يجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو ولكنه كان في كثير من المواضع يتحيز إلى أفلاطون ويناصره . ولم يقبل موقف الاسكندر الافروديسي ولا سيما تفسيره لنظرية العقل الأرسطي .

مدرسة الاسكندر في عهدها الأخير (٣) :

ظلت الأفلاطونية المحدثة المذهب السائد في مدرسة الاسكندرية من

(١) م . س - ص ٣٢٠ .

(٢) م . س - ص ٣٤٤ .

(٣) م . س - ص ٣٣٨ وما بعدها .



منتصف القرن الخامس الميلادى إلى منتصف القرن السابع ، أى إلى الفتح الإسلامى ، ولو أن هذه المدرسة تدا استمرارا للأفلاطونية المحدثة إلا أن أتباعها عكفوا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية (١) واتجهوا إلى البحوث الدقيقة وابتعدوا عن أهم مميزات رجال الأفلاطونية المحدثة وهى الميل إلى الزهد والخوض فى مسائل الميتافيزيقا . وكان هذا الاتجاه الجديد مصحوبا بمزوف عن ترديد فكرة تعدد الآلهة الوثنية التى كانت تدين بها الديانات الشعبية الوثنية ، فبدأ هذا الاتجاه الجديد الوسط الفلسفى لقبول التعاليم المسيحية . فقامت حركة فلسفية فى الاسكندرية للتوفيق بين الفلسفة والدين المسيحى وتأثرت الفاسفة بالمسيحية .

ومن أساتذة هذه المدرسة أمونيوس بن هرمياس فى أوائل القرن السادس الميلادى وهو تلميذ لأبروقلس ، وأشهر تلاميذه سمبليقيوس (٢) ودياماسقيوس وأسقليبيوس وبجي النحوى . ويسمى القفطى هذا الشخص (أى أمونيوس) هرمس الثالث المصرى . ويذكر أن هناك اثنين تسميا باسم هرمس قبل هرمس هذا الأخير . وهما هرمس المصرى الذى وجد فى الصعيد قبل الطوفان ثم هرمس البابلى . وقد شرح أمونيوس هذا عاورة فدروس لأفلاطون ، أما يعنى النحوى فيعد من أقطاب مدرسة الاسكندرية المتأخرة ويسمى يوحنا الفيثايبونى (٣) نسبة إلى لفظ يونانى معناه : المحب للعمل . . وقد تألفت من هؤلاء المحبين للعمل المسيحى جماعة ظهر نشاطها فى هذه الفترة وكانت تهدف إلى محو آثار الوثنية فكان أتباعها يهدمون معابد الوثنية بأيديهم ويحرقون كتبها ويعتدون على رجالها ، وقد عاش يوحنا فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى واعتنق المسيحية وألف رسالتين . . الأولى فى قدم العالم والثانية فى صلاح العالم . وهو

(١) م . س — الباب الخامس — الفصل الرابع من ٣١٥

(٢) م . س — من ٢٤٤

(٣) م . س — ٣٥٠

يريد في الأولى أن يدل على أن العالم حادث مستنداً في ذلك إلى موقف أفلاطون في محاوره تيموس وكان يرد بهذا على أبروفلس الذي أورد في كتابه أن العالم قديم .

وقد ادعى يوحنا في رسالته هذه أن أفلاطون نقل آراء عن الكتبة المقدسة اليهودية ، وكان هو يحاول التقريب بين أفلاطون والمسيحية ورسالته تعطينا صورة واضحة عن امتزاج التعاليم المسيحية بالأفلاطونية المحدثة . أما رسالته الثانية فيظهر فيها أثر تعاليم الانجيل بوضوح إذ يستشهد في كثير من مواضعها بنصوص الكتاب المقدس ويعود في الرسالة فيناقش رأى أفلاطون في حدوث العالم ويوافق عليه . ومن أشهر شخصيات المدرسة أيضا **اسطفن الاسكندري** ، فقد استدعاه الامبراطور هرقل في أوائل القرن السابع الميلادي إلى القسطنطينية وظل يقوم بالتدريس فيها مدة طويلة ، وينسب إليه المؤرخون العرب كتباً كثيرة . فقد شرح أفلاطون وأرسطو وعمل على التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة ، وذلك بأن أهمل الجوانب الميتافيزيقية من الأفلاطونية المحدثة .

والواقع أنه بينما نجد شروح هذه المدرسة المتأخرة لارسطو وأفلاطون تشيد بتعاليم المسيحية ، نجد شروح سابقهم على الفيلسوفين تهاجم المسيحية وتعلن في مسلماتها . ولذلك فقد وجد المسلمون أنفسهم بعد حركة النقل أمام تراث يحمل عناصر متناقضة كان عليهم العبء الأكبر في تفهمها والتوفيق بينها .

#### كيف انتقلت مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

نصل بتاريخنا لمدرسة الاسكندرية إلى الفتح الاسلامي وقد ضاع مركزها بعد هذا الفتح فاعتمدت الصلة بينها وبين نقطة . ولم تكن هناك صلة ما بين أقباط مصر وعلماء الاسكندرية حتى تستمر الحركة

العملية بعد زوال الصلة بين الامبراطورية البيزنطية ومصر . ونضيف الى هذا أن العرب في أول عهدهم لم يشجعوا الدراسات الفلسفية ، هذا بالإضافة الى نقص عدد العلماء المعارفين باليونانية والى ظهور دمشق بمظهر المركز الجديد للامبراطورية العربية . لهذه الاسباب يجتمعة انتقلت مدرسة الاسكندرية الى انطاكية على مقربة من الحدود الرومانية لسهولة الحصول على المكتب اليونانية من مصادرها الرومانية الشرقية (١) .

يقول الفارابي : « انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمنا طويلا الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان . وخرجا ومعها الكتب فكان أحدهما من أهل حران (في العراق الاعلى بين دجلة والفرات) والآخر من أهل مرو ، وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . وأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان (أو جيلان) وتعلم من الحراني اسراييل الاسقف وقويرى ، وسارا الى بغداد فتشاغل اسراييل بالدين وأخذ قويرى في التعليم ، وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه واتحد إبراهيم المروزي الى بغداد فأقام فيها . وتعلم من المروزي متى بن يونان وتعلمت (أى الفارابي) من يوحنا بن حيلان وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان (أى التحليلات الثانية) » (٢) .

ويروى المسمودي (٣) قصة انتقال مدرسة الاسكندرية الى انطاكية ثم حران ، وتتفق رواية المسمودي مع رواية الفارابي ، ويؤرخ انتقال المدرسة

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٦٨

(٢) راجع ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٣٥

(٣) التنبيه والاشراف ص ١٢١

من الاسكندرية الى انطاكيا في عهد عمر بن عبد العزيز ، والى حران في عهد المتوكل العباسي .

أما مدرسة **انطاكيا** فهي مدرسة تغلب عليها النزعة المسيحية . وكان العرب يطلقون على أمثال هذه المدارس لفظ ( اسكول ) ومفهومها عند العرب قريب من مجالس التعليم كما كانت تعرف في القرون الوسطى . ويذكر **حنين بن اسحاق** - بعد ذكر كتب جالينوس الطبيب التي نقلت الى العربية - وصفا لهذه المجالس قائلا : « فلهذه الكتب التي يقتصر على قراءتها في موضوع تعليم الطب في الاسكندرية كانت تقرأ على الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه . وكان الدارسون يجتمعون كل يوم على قراءة أمام — أى مرجع منها — وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكندرية ، في كل يوم على كتاب أمام » (١) .

ويذكر ما يرهوف أن أسلوب مدرسة **انطاكيا** كان هو أسلوب مدرسة الاسكندرية في العهد المتأخر من حيث الاتجاه الى التوفيق بين المسيحية والفلسفة . واشتهر من رجال هذه المدرسة قبل الاسلام **اصططن باوصديلة** وبعد الاسلام **يعقوب الزهاوي** ، وانتقل التعليم بعد ذلك الى مدرسة حران . ولا نستطيع أن نعرف لذلك سببا ظاهرا إلا أن مدرسة حران كانت مركزا من مراكز السريان . وكانت قبل ذلك موثلا للصابئة وقد ظهر أثر الصابئة في العالم الاسلامي واشتهر منهم علماء مبرزون من أمثال **ثابت بن قرة** ( ٢١٩ - ٢٨٨ ) . والصابئة طائفة دينية تؤله الكواكب كما أشرنا في موضع سابق وقد وجدت أيضا في فترة انتشار المسيحية وخطط بينها وبين الآثينية الزرادشتية .

---

(١) راجع مقال ماكس ماير هوف - ( س. ذ. ) .

وقد ألف أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية كتابا بالعربية عام ٢٩٦ هـ  
تأثر فيه بآراء الصابئة وينقل عنه ابن خلدون ويذهب إلى أن جابر بن حيان  
ومسلمة بن أحمد المجريطي تأثرا بهذا الكتاب فيما وضعاه عن السحر (١).

وعلى العموم فقد ظهر تأثير الصابئة في العالم الاسلامي في اهتمام المسلمين  
الاولائل بعلوم الفلك والسحر والتماويذ .

والى جانب مدرسة حران كانت توجد مدرسة الرها ونصيبين في منطقة  
سريانية اشتهر منها علماء من أتباع النساطرة مثل الملقب بالترجمان ( في القرن  
الخامس ) وجورجيوس أسقف العرب المسيحيين ( في أوائل القرن الثامن )  
وطيئانوس الجاثليق ، واستقر بعض العلماء في جنديسابور في عهد كمرى  
أنوشروان في القرن الخامس الميلادي . وفي نهاية القرن الثالث الهجري ( التاسع  
الميلادي ) ارتحل أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد وبدأوا  
التدريس في مدارس خاصة وكان يطلق عليهم اسم « رؤساء مدارس » .

وعلى ذلك فتسكون رحلة مدرسة الاسكندرية إلى بغداد قد استغرقت حوالي  
قرنين إذ أن المدرسة استمرت في الاسكندرية بعد الفتح الاسلامي نهائين سنة .  
وبقيت في أنطاكية حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا وفي حران حوالي ٤٠ سنة .  
وكان ارتحال الفلاسفة إلى بغداد في خلافة المعتضد أو المتوكل العباسي . وفي  
نهاية القرن الرابع الهجري أي العاشر الميلادي أنشئت دار الحكمة في بغداد وعرف  
من أساتذة بغداد « إسرائيل » وكان أسقفا سريانيا ، وقويري ( ويسميه صاحب

الفهرست « ابراهيم » ، ويوحنا بن جيلان ( ويذكر اسمه القفطى وابن النديم وابن أبي أصيبعة ) وكذلك أبو يحيى المروزى وابن كرتيب وأبو بشر متى بن يونس ثم الفارابى . . وغيرهم .

#### ثانيا - الثقافة المسيحية :

ولذا كان الأساتذة الذين قامت مدرسة بغداد على جهودهم العلمية والفلسفية من الذين يدينون بالمسيحية ويجادلون حول عقائدها ، فانه لم يكن هناك مفر من أن تتأثر الفرق الاسلامية بما كانت يدور حول المسيحية من نقاش . وكانت الموضوعات الرئيسية التي تناولها الجدل هي الأقاليم الثلاثة وطبيعة المسيح ومسألة الجبر والاختيار . واشتهرت عند المسيحيين مدرستان « المدرسة النضوية » ، وقد تأثر بها المسلمون عن طريق نصارى قنبل ونجران « والمدرسة التأويلية » ، وكان تأثيرها عن طريق السريان .

ويعتبر **أوريجين** المؤسس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادى وكان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت في طبيعة المسيح وفسر بنوة عيسى لله بأنه قول مجازى يراد به أن عيسى قريب وأثير لدى الله وأنه مثال العقل الكلى الذى يلى الواحد فى المرتبة . وقد تصدى دسقورس له وأنكر اتحاد اللاهوت بالناسوت فى عيسى وقال بتشابه الطبيعتين . وقد تابع لسطور رأى أوريجين وكان بذلك على **وأسى النساطرة** مواجهها دسقورس وجماحة الذين كانوا أول من أنشأ **طائفة النساطرة** . وقد اعتنقت الكنيسة الارثوذكسية آراء النساطرة وأصدرت قرارا بتفكير النساطرة . ويلاحظ أنه كان لأراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الاسلامى ذلك لأن السريان هم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب فتأثرت الشيعة الغالية بقائدهم وعلى الأخص فى مسألة حلول اللاهوت فى الامام أو أن الامام له طبيعة إلهية . وقد تناولت المدرسة العقلية

مسألة الأفانيم الثلاثة وفسرتها على أنها الوجود والعلم والحياة وهي تقابل في المسيحية الله والكلمة وروح القدس . واعتبر النساطرة أنها معاني تشير إلى وحدة وأن العلم والحياة صفات الذات كما سيقول المتكلمون فيما بعد .

أما اليعاقبة فقد هاجموا هذه الفكرة بمنف وتمسكوا بالقول بمبادئ ثلاثة منفصلة غير متحدة . كذلك تناولت المدارس المسيحية مشكلة الجبر والاختيار ، واعتنق النساطرة مبدأ الاختيار فكانوا بذلك الأساتذة الأول للمهتلة أصحاب النظر العقلي والحرية الفكرية هاتين بحرية الإرادة الانسانية . وقال اليعاقبة بالجبر وكانوا بذلك أساتذة لاهل السنة وقد قامت مناقشات طويلة حول المبدأين استفاد منها وتأثر بها علماء الكلام فيما بعد .

### ثالثا - الغنوصية ( العرفانية ) :

وإلى جانب المسيحية كانت توجد نحل ومذاهب متعددة عرف منها على وجه الخصوص الصابئة والعرفانية ( الغنوصية ) . ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية هي الهرميسية وقد تأثرت بها الأفلاطونية المحدثة نفسها . وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وقد ذكر لنا مؤرخو حياة أفلوطين أن بعض العرفانيين كانوا يشيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين فتأثر بهم وجاءت التاسوعات وهي تتضح بشواهد هذا التأثر في مواضع كثيرة منها . وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية ولكنهم أدخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .

ومبدأ الغنوصية « العرفان » ، والعرفان على رأيهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية - بل هو عدهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهي

الوصول الى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرّاً (١) .

وتعد العرفانية مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة ، ولهذا فقد تعلق العامة بطقوسها وأصبحت من المذاهب السائدة والديانات الشائعة في هذا العصر، وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية مدعين تحويلها إلى معاني أعمق، ولكنها ما لبثت أن تفاعلت على هذا النحو مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

ويعتق العرفانيون مبدأ الصدور وهم يضعون في قمة الوجود الله الموجود المغارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة وتتصل بالهذه الأرواح في درجة الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول . وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول . ومن هذا الأيون الخسائي صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس . وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام . والنفوس تميل إلى النجاة من العالم المحسوس .

ويقسم العرفانيون البشر إلى ثلاث طوائف : الرحانيون والحسيانيون والماديون . وطريق الخلاص للطائفة الأولى واضح عهد لما ركب في طبيعتها من أصل لئلي ، أما الطائفة الثانية فإن الجسم يعوقها عن الخلاص فيجب التخلص منه بضرب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى تتمكن النفس من السيطرة على نوازعه الشريرة .

(١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط .



أما الساديون فإن المادة تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلى ، وتمنعهم من الوصول إلى المقر الروحاني . والطريق إلى الله ملىء بالوسطاء . وتجتاز النفس في رحلتها إلى قمة الوجود أفلاك السيارات السبع حتى تصل إلى الله . ولا تعطينا العرفانية فكرة واضحة تقريباً من نظرية الفناء الصوفية . أما فكرة التوسط أو الوساطة من الناحية الميتافيزيقية فإنها تقوم على أساس صوفي سيكولوجي وذلك للتقريب بين الله والبشر . وكما أننا نفترض المسيحية — وهي في ذلك تشبه العرفانية — إمكان اتحاد الناسوت باللاهوت . والوسائط هي مراحل تتدرج فيها النفس صعوداً إلى الطبيعة الإلهية .

وقد وجد الصوفية المسلمون بغيرهم في مثل هذه المذاهب ذلك لأن الاسلام يقرر الفصل التام بين الناسوت واللاهوت .

### وأبما — الثقافة الفارسية :

انتشر الاسلام بين الفرس وآمنوا به ، ولكن هذا الايمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم ، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الاسلامي ما كانوا قد اعتنقوه من آراء ومذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية اسلامية متعددة . وقد أسهم الفرس بالفعل بنصيب وافر في الحركة العقلية الاسلامية وفي تمزيق وحدة الجماعة الاسلامية .

عرف عن الفرس قبل الدولة الساسانية أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية تنطوي على مبدأين هما : الثور والظلام أو مجموعة الأرواح الخيرة ومجموعة الأرواح الشريرة ، وهذان المبدآن في صراع دائم ، وتتحقق الغلبة في النهاية لإله الخير . وقد جاء زرادشت واستغل هذه الفكرة القديمة .

## زرادشت :

وقد تناول النقاد شخصية زرادشت فذهب البعض منهم إلى أن هذه الشخصية خرافية وأن وجودها موضع شك كبير ولكن المستشرق جاكسون في كتابه « حياة زرادشت » أثبت بالأدلة الغلبة أن زرادشت شخصية حقيقية عاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد ومات سنة ٥٨٣ ق . م وكان يقيم بأذربيجان وقد انتشر الدين الذي بشر به من بلخ إلى فارس وذلك على أثر إيمان الملك الفارسي كستاسب به .

ويرى زرادشت أن للعالم قوانين ثابتة طبيعية يسير عليها وأن هناك تصادما ونزاعا مستمرا بين الخير والشر أو بين النور والظلمة ، وبمجهوده في هذا الاتجاه هو توحيد مجموعة الأرواح الخيرة وقد سماها « أرمد » ، أما مجموعة الأرواح الشريرة فقد سماها « أهريمان » ورثب لإله الخير القدرة على الخلق . فهو مصدر الموجودات الخيرة ، وكذلك إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة . والحياة في مظاهرها المختلفة تتمثل في نزاع دائم بين المخلوقات . فالشر يحاول دائما مهاجمة الخير ، ولكن الخير يدفعه ويتحداه حتى يصرحه . والالسان مسرح لهذا الصراع ، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر ، وهو سر الإرادة ، وعلى هذا فإنه يتعين على الإرادة أن تختار واحداً من بين هذين الاتجاهين رغم أن الالسان من مخلوقات أورمد أي إله الخير .

ويرى زرادشت أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأولون إنما هي عناصر ظاهرة يجب ألا تنجس ، ولهذا فهو ينصح بحرق الجثث لكيلا تدنس الأرض بأجداث الموتى . ويجب عدم تدنيس الماء برى الأبقار فيه . ودعا أيضاً إلى تدنيس النار واتخذها رمزاً لإله الخير أو النور .

وقال زرادشت أيضا بجمياتين للانسان ، حياة أولى في الدنيا وحياة أخرى بعد الموت . ونصيب الانسان في حياته الاخرى هو نتيجة حتمية لأعماله في حياته الأولى . وذلك بعد أن ترصد هذه الأعمال في كتاب خاص ، وهنا نجد اشارات كثيرة الى مسألة الحساب والبعث كما نجد عند المسلمين . وقد أشار زرادشت أيضا الى ما يشبه عقيدة الصراط عند المسلمين . وقد عرف العرب كتاب زرادشت المقدس وسموه « الایستاق » Avesta وسموا شرحه بالزند Zend Avesta كتاب مقدس كان يتضمن — على عهد زرادشت — واحدا وعشرين بابا . ولم يبق منها إلا باب واحد لا يحتوى إلا على مقتطفات في الشعائر الدينية ونظم المعابد الزرادشتية .

إلا أن الامر الذي كان مثار المناقشة بين المؤرخين هو : هذه الثنائية التاليفية التي تتصف بها العقلية الفارسية . فالفرس يقابلون بين مبدأين — مادة وروح . حياة حاضرة وحياة مستقبلية . ويظهر هذا بوضوح في كتاب وضعه وزير يزديجرد ، قسم فيه عالم الموجودات الى عالمين متقابلين ، فالروح في مقابل المادة والمعرفة في مواجهة الثروة .

فهل يقصد الفرس حقا أن هناك مبدأين أساسيين للوجود ؟ يذهب وست وبولتون الى أن الزرادشتية لا تقوم على ثنائية متميزة قاطمة ، بل أن الاصل مبدأ واحد . ولكن هناك صراعا بين هذا المبدأ وبين قوة الشر تريد أن تغلب عليه . وفي النهاية ستتحطم هذه القوة ويصبح مبدأ الخير أو النور مبدأ أوحده ، واذن فوجود الشر مؤقت . وخلاص الخير منه محتوم . ولكن الشيء الجديد في هذه النظرية هو انها تجعل من الشر قوة خالقة تصدر عنها مخلوقات حقيقية لا وهمية ، وهي في صدورهما تتحدى ارادة إله الخير على الرغم من أن هناك تمييزا أساسيا بين مخلوقات الخير ومخلوقات الشر ، فهل يمكن أن نقابل مقابلة وجودية

بين المبدئين فنقول انها وجود وعدم؟ والواقع أن العدم لا ينطوى على وجود أو حقيقة معينة ، فيبقى إذن الموقف الثنائي قائماً وحاسماً دون حل ظاهر .

وقد حاولت فرق فارسية أخرى أن تلقى ضوءاً على هذه المشكلة . فقالت احداها أن هناك مبدأ محايداً مسيطراً على الوجود وهو « القدر » ، هذه الطائفة تسمى « الزوانية » وهم يرون أن أهريمان وأورمزد صدراعن هذا المبدأ المحايد . وذهبت فرقة أخرى هي الجايرمانية إلى أن الأصل في الوجود هو إله الخير ، وأن فكرة شريرة لبنت في نفس إله الخير نتج عنها شك كان من أثره ولادة مبدأ الشر . وهذه العقيدة يدين بها البارسي المحدثون . قاله الخير عندهم له ملكتان ، ملكة الخير وهي ملكة أصلية وتسمى سبتتا ماينو Spenta Mainyu وملكة الشر وهي ثاوية وتسمى ايناماينو Aina Mainyu

على أنه مما يكن من جهد هذه الفرق في تأويل الثنائية الفارسية وفي توجيهها إلى التوحيد فإن هذه المذاهب في مجملها قد جعلت للشر أساساً وجودياً وليس أخلاقياً فحسب فعارضت بذلك الأديان السماوية .

ولكن هذه المذاهب الثنائية كانت مصدراً لتأثيرات بعيدة المدى في الفكر الاسلامي ولاسيما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والظلام والصراع بين الروح والجسد وبين الحسن والفكر .

هائي :

ولد هائي في أوائل القرن الثالث الميلادي وكانت تعاليمه مزيجاً من الأفكار الزرادشتية والمسيحية . وقد تابع رأى زرادشت فيما يختص

بالثنائية الفارسية ، وتكلم عن امتزاج النور بالظلمة ولكنه يختلف عن زرادشت في أنه يرى أن هذا العالم شر لا امتزاج الخير والشر فيه ، ويجب الخلاص من هذا الامتزاج ويكون ذلك بالامتناع عن الفسل والزواج حتى ينقرض البشر ، ومن ثم فقد دعا إلى الزهد وحرم النكاح وجبذ الصوم ونهى عن ذبح الحيوان .

وهو يقسم البشر الى طائفتين : - عامة وخاصة - أو سماعون وصديقون : والصديقون هم المقربون من إله الخير ، وهم الذين طهروا أرواحهم من أكدار البشر . ويقال أن هرمز أحد ملوك الفرس اعتنق هذا التعليم . ولكن بهرام الذى خلفه على العرش لم يبد اورتياحه لها ، فقتل مائى ولكن مذهبه ظل ساريا في العالم المسيحي وفي العالم الاسلامى إلى القرن الثالث عشر الميلادى ، أى السابع الهجرى .

وقد أثار المانويون مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسائى والروحانى وتناول المتكلمون آراءهم بالرد والتفنيد وأطلقوا عليهم لفظ الزنادقة ، وإن كان بعض المؤرخين يرون أن لفظ الزنادقة أطلق على اتباع مذهب خاص من المانوية وليس على المانوية جميعا (١) .

مزدك ( ٤٨٧ م ) :

ظهر في فارس وهو من اهل نيسابور ، اعتنق الثنائية . وكان للعصر الذى ظهر فيه أثره الكبير في تكوين تعاليمه . فقد كانت فارس في هذه الفترة يسودها الاضطراب وتمعم الفوضى . وقد بنى مزدك تعاليمه على الأساس التالى : رأى أن الناس يصطرون من أجل خمسة أشياء هى : الغيرة والغضب والثأر والفقر والشهوة .

---

(١) من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، ج . بدوى س ٢٣ - ٣٢

وهو يرى أن هذه هي مصدر الشرور في العالم ، فإذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فإنه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخس التي هي مصدر الشرور جميعها ، وإن يكون ذلك إلا باقرار شيوعية المال والنساء .

واعتق كثيرون هذا المبدأ ولكن أحد ملوك الفرس نكل بمزدك فقتل سنة ٥٢٣ م . ولكن المذهب ظل سائدا إلى ما بعد ظهور الاسلام وكان له تأثيره الواضح في بعض آراء المسلمين . ويقال أن أبا ذر النفاري خطب في أهل فطالاب بأن يسوى بين الفقراء والأغنياء ، فأرسله معاوية إلى عثمان عفاة ثورة أغنياء الشام عليه وسأله عثمان عن رأيه فقال له : « لا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا ، ويفسر الطبري حقيقة آراء أبي ذر في هذا الموضوع فيقول : « أن ابن السوداء لقي أبا ذر فأوعز إليه بذلك ، وكان ابن السوداء قد أتى أبا الدرداء ، وعبادة ابن الصامت فلم يسمعا لقوله . وأخذ عبادة إلى معاوية وقال له : « هذا والله الذي بعث عليك أبا ذر ، » (١) وابن السوداء هذا هو عبد الله بن سبأ اليهودي . وقد كان للزدكية ، وكذلك للبابكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزينج في البصرة التي استفحل أمرها عام (٢٦٤ هـ) وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة والبصرة ثم استقرت ردها من الزمن في البحرين والاحساء . وعلى الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الاسلامي من النواحي الفلسفية والأدبية والدينية .

#### ٥ - الثقافة الهندية :

اتصل للسلون بالهند في العصر المباني فاستقدم الحلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم واشتهر منهم مرتكة بوصالح بن بنام الهندي وكوكلة . ونقلت كثير من

---

(١) الطبري ج ٥ ص ٦٦ - وهذا يعني أن (ابن السوداء قد تأثر بآراء مزدك فنقلها إلى أبي ذر وأصحابه .

كتب الهند في الطب إلى العربية أما عن الطريق المباشر أى هن السنسكريتية أو عن طريق غير مباشر أى عن الفهلوية الفارسية القديمة ويورد صاحب الطبقات ، أسماء كثيرة من الكتب التي ترجمت عن الهندية وأسماء مترجميها ويذكر منها كتابا رآه بعينه هو كتاب « آراء الهند ودينها » ويتفق صاحب الفهرست مع صاعد بهذا الصدد ، وكان الاتصال بالهند عن طريق التجارة . ونقل المسلمون علوم الفلك والتنجيم وعلم الحساب ، أما الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية . ويمتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد ويتحللون ضروريا من الزهد والتششف .

ويرى هورتن أن هذه الأفكار في التناسخ والزهد والفناء في الزفافا كان لها تأثير كبير عند متصوفة الاسلام . ويظهر أن المسلمين نقلوا عنهم عقيدة التناسخ ولكنها لم تنتشر بين الكثرة واختصت بها فئات محدودة . فمثلا نجد شهاب الدين السهروردي يورد عقيدة التناسخ ويتكلم عنها ولكنه لا يستطيع البرهنة عليها ويخلص من البحث إلى قوله أن البرهنة على صحة التناسخ أو عدمه متساويتان ومع هذا فهو يضيف هذه العقيدة إلى مذهبه إضافة تليفية .

ويذهب بعض المفكرين إلى أن الهنود عرفوا القياس المنطقي واشتهر من بينهم منطقيون ولكن الثابت قطعا أن المنطق على الصورة اليونانية هو أثر من آثار عقلية اليونان وأن العرب لم يعرفوا المنطق إلا عن طريق اليونان .

واشتهر بين العرب أبو الريحان البيروني المتوفى سنة ٤٤٠ هـ وهو العالم بثقافات الهند وله كتاب « تحقيق مالهند من مقولة » وهو يعد مرجعا في عادات

الهند وأديانها وعلومها . وكان البيروني مولما بالرياضة والفلك والتنجيم . وقد طاف بالهند ونقل كثيرا من كتبها إلى العربية .

ونريد أن نعرف الآن على وجه التفصيل مذاهب الهند التي يمكن أن يكون لها دور في تاريخ الفكر الاسلامي .

#### المذاهب الهندية :

عرفت عند الهنود مذاهب دينية متعددة نخص منها البرهمانية والجيانية والبوذية .

#### ١) البرهمانية :

يقدم البرهميون الفيدا Veda وهو كتاب مقدس يقال أنه مجموعة من التعاليم والشعائر الدينية التي ألقيت شفويا ثم حررت فيما بعد في أربعة كتب وهي « رج فيدا Regveda »، وهو يحتوي على الأوراد الدينية و « ساما فيدا Sama Veda »، ويتضمن الأناشيد والتراتيل الدينية و « ياجوفيد Yagoveda » ويشتمل الكلام على القرايين وطرق تقديمها للالهة و « أتارافيدا Atarva Veda » وفيه الكلام على العقائد والتعاويذ السحرية .

ويطلق اسم البرهمانية على التقاليد الفيدية التي ظلت سائدة في الهند لقرون طويلة . وأول ما يلاحظ على هذا الدين وكذلك سائر الأديان الهندية أنها تؤكد ارتباط الناحية الاجتماعية بالمشكلة الروحية في إطار عقيدة التناسخ من الناحية الأولى نرى البرهمنيين يقسمون البشر إلى الطبقات التالية : ( وهذه الطبقات اجتماعية ودينية في نفس الوقت ، أي أن لها وظائف اجتماعية وأخرى دينية ) فهناك البراهمان وهؤلاء من لسل



الآلهة ويلبهم طبقة النبلاء ويسمون آوريا ثم طبقة المحاربين ويسمون اكشاقوريا  
طبقة الفلاحين ويسمون هيششيسا . أما باقى الأهلين فهى منبوفون .

والبرهمانية تعتقد فى إله واحد مطلق هو دبراهما ، فلا يوجد شئ خارجة وهذا  
الإله هو الحقيقة الكلية التى تنطوى على سائر الموجودات . وأما العالم فهو يحمل  
ظاهرى لهذه الحقيقة ولا يتميز عن دبراهما ، إلا بطريق الوم . وغاية الفرد  
الوصول إلى الاتحاد بالله . وهنا تمرض البرهمانية لمشكلة الخلاص أى خلاص  
النفس من العالم الأرضى ، ويتم تحقيق الخلاص عند البراهمانية بأحكام السيطرة  
على النفس أو اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء والأفراد وتسمى  
هذه الطريقة « اليوجا » التى ترمز إلى تركيز الحيوية فى الروح لاجتناب الضعف  
والشقاء وتحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية . ولا يجب أن يخلط بين هذه  
الطريقة والطريقة الجينية التى تنحصر فى تعذيب الجسد وإذلال الروح فحسب .

#### ب) الجليسون :

وهذه الطائفة متأثرة هى والبوذية بالتعاليم الفارسية . إذ أنها نشأتا فى  
المنطقة الواقعة بين جبال هملايا ونهر الكنج الأوسط . والجينية على وجه الخصوص  
تتبع طريق الزهد وإذلال الجسد للخلاص ، وتصطبغ تعاليمها بصيغة مادية مفرقة .  
فبهاك الامتداد والحركة ، والامتداد ينقسم إلى جواهر فردية تتداخل فيها المادة  
والروح ، ومر الشقاء الانسانى ومصدره يكن فى اختلاط المادة بالروح .  
وإذن فتطهير العنصر الروحى من أدران المادة هو الهدف الأخير لهذه الطائفة .

#### ج) البوذيون :

تقوم البوذية على أسس أخلاقية واضحة فهى تدعو الإنسان إلى أن يطرح

الانانية والشهوات . وهى ترى أيضاً أن الأصل فى التناسخ ينشأ عما جبل عليه الانسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند اتباعها عن طريق اتباع منهج عقل أخلاقى هدفه محو النفس الفردية ( كلرمان ) وفناؤها فى الزفانا ، أى الذات الإلهية .

ووسيلة البوذية والإدراك ، وهو يتمثل فى إدراك الإنسان لجهله من حيث أن هناك مجموعة من الأسباب تؤدى إلى الجمل والجمل يؤدى إلى الشقاء . فإستطاعة الانسان أن يكشف عن جهله هى أول خطوة فى طريق الخلاص ، ويجب أن يكف الانسان عن التعلق بالحياة ، والانسان فى طريقه عبر الأدوار التناسخية تضمحل فيه قوة الحياة ويلتقى عنده الميل إليها وتأخذ شخصيته فى التلاشى تدريجياً حتى يفنى الفرد فى الشخصية الإلهية .

هذه العقيدة لم يفهمها البسطاء من البوذيين لأنها تقوم على أسلوب عقل يدفع بالذهن الانسانى إلى التحرر من جهله وأنانيته لكي يفنى فى ذات مطلقة . وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على نظرية الفناء الصوفى عند المسلمين (١) .

#### الآراء الفلسفية :

وكانت تدور حول البرهمانية مناقشات فلسفية على صورة مذاهب ساذجة عرف منها :-

#### ١) مذهب التهميز ( فايسمسكا ) :

وهو مذهب الجوهر الفرد . ويتقدم باينز Pineas أن المسلمين تأثروا بآراء الهنود فى نظرية الذرة كما تأثروا بآراء اليونان . على أن طريقة الهنود فى

---

(١) ولقد علق المسلمون فى تصوفهم هند مقام الفناء الذى انتهى اليه صوفية الهنود بل تخطوه إلى مقام التوحيد .. الفخ على ما سئرى فى القسم الخامس بمباحث التصوف .

القول بالذرة تختلف عن طريقة الاسلاميين . فهم يقتربون من موقف أبيقور إذ أنهم يدمجون القول بالعناصر الأربعة مع القول بنظرية الجوهر الفرد . فكل ذرة في الوجود مكيفة تكيفاً حسيّاً خاصاً . . . وإذن فنظرية الخلاص عندهم تقوم على التمييز بين الذرة المادية والعنصر الروحي ثم بين النفس الكلية ( آتمان ) والنفس الجزئية المتصلة بالتدبير البدني وتسمى ( ماناص ) .

#### ب ( مذهب التعدد ( سامكيا ) (١) .

وهو متأثر بالثنائية الفارسية ويرى أتباعه أن المادة مزيج من عناصر ثلاثة :<sup>٩</sup>

هي الزور ( ساتفنا ) والحركة ( راجاس ) والظلام ( تاماس ) . ويشير أتباع هذا المذهب إلى ما يشبه الهيرولي الارسطية وهي مادة أولية غفل من أى تعيين .

**والخلاصة :** أنه كان للمذاهب الهندية بعض التأثير الذي يبدو في نظرية وحدة الوجود الصوفية . وكذلك في نظرية براهمان وآتمان أو فكرة تطابق العالم الصغير بالعالم الكبير . وهو الذي يقول عند المريدون من الصوفية أنه كشف السر إذ به يتحقق الفرد من أنه أصبح هو الذات الإلهية .

يقول ابن عربي :

هذا الوجود الصغير	°.	سر الوجود الكبير
لؤلؤه ما قال أن	°.	أنا على القدير

---

(١) راجع جينون : مفكرو الهند ،



## الفصل الخامس

### حركة الترجمة والنقل

لم يكن العرب على علم باللغة اليونانية . فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث اليونان . ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للنقل من اليونانية إلى السريانية . وكان هؤلاء النقلة السريان فلفسات وآراء خاصة ولذلك كانت ترجماتهم متأثرة أحياناً بهذه الآراء . بل كان بعضهم يؤلف كتباً خاصة لشرح هذه الآراء .

وعرف من أوائل المترجمين من اليونانية إلى السريانية القس يروباس Probus وقد عاش في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى ، وكذلك سرجيوس الرسعنى من رجال القرن السادس الميلادى ومن تلامذة مدرسة الاسكندرية توفى بالقسطنطينية عام ٥٣٦ م وكان راهباً درس الطب فى العراق وترجم فى الإلهيات والأخلاق والطب . واشتهر أيضاً من بين هؤلاء النقلة ستيفن بأرصديلة وكان من مترجمى القرن الخامس الميلادى وعرف عنه أنه أستاذ للراهب المسيحى الذى كتب كتاباً فى طبيعة المسيح ونسبه إلى ديونيزيوس الأريوباغى . ومن كانت لهم آراء وكتب خاصة من النقلة شمعون الراهب الذى عاش فى القرن السابع الميلادى ، ويقال أنه ألف فى الطب وكذلك أبو اسحاق قويرى إذ ألف فى المنطق . ويورد صاحب الفهرست أسماء كسبب أرسطو التى ترجمها وهى المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية .

ومها يكن من أمر حركة النقل من السريانية إلى العربية فإنه يجب البحث

عن حقيقة الاتصال المباشر بالثقافة اليونانية قبل عهد الترجمة . فهل اتصل العرب بهذه الثقافة باعتبار أنهم قد عاشوا في الوسط الذي ذاعت فيه ؟ الواقع أن انتشار المدارس المسيحية في مدرسة الاسكندرية الفلسفية وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي في العقائد المسيحية وكذلك انتقال الفلسفة مدارس إلى فارس القديمة ثم فتح العرب لفارس والشام كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات الأقاليم التي فتحوها قبل عصر الترجمة لفترة طويلة . فاتصل العرب بالربان في الأديرة واستمعوا إلى مناقشتهم بل وتأثروا بما عاينوه في حياتهم من زهد وتقشف مما قد يكون له أثره في حركة التصوف الاسلامي لا سيما في الفترة الاولى التي تعرف بفترة الزهد وذلك قبل عصر الترجمة .

وكذلك كان الاتصال بالمسيحيين سابقاً على الاسلام . فقد كان المسيحيون يسكنون أجزاء في شبه الجزيرة : في نجران وحضر موت وفي شرقي الحجاز في وادي أم القرى وبين قبائل قضاة وكذلك بين قبائل بني تنوخ وبني صالح بالقرب من انطاكية . وبني عبد قيس في بلاد البحرين وبني تغلب في وسط العراق .

كذلك كان الاتصال بالفرس سابقاً على عهد الترجمة ومتقدماً على انتشار الاسلام فقد اتصل عرب الجاهلية بفارس وتعلم بعضهم بها . ويشير القنطري إلى أن الحارث بن كلدة تلقى العلم بمحمد يسابور واشتغل بالطلب في أرض فارس وكذلك النضر بن الحارث بن كلدة كما سبق أن ذكرنا .

على أن هذه الحركات المباشرة للتزود بالثقافات اليونانية والفارسية لم تكن قوية بحيث تنتج عنها آثار عليية ظاهرة ولم يبدأ النقل إلا في العصر

المباسب وعلى الأخص على عهد المأمون ، وقد سبقت هذه الفترة محاولات في العصر الأموي وكذلك في مستهل العصر المباسب على عهد المنصور والرشد .

### حركة النقل في العصر الأموي :

تعد هذه الفترة التي استغرقت حوالي ستين عاما الفترة الأولى في تاريخ حركة الترجمة من السريانية الى العربية . على أنه من المعروف أن العرب في هذه الفترة عكفوا على شئون الرئاسة والحكم واهتم نفر قليل منهم بالحركة العلمية . وقد سبق لنا أن أشرنا الى أنه كانت هناك حركتان ثقافيتان ، الأولى تمثلت في تشجيع خالد بن زيد للثقلة لكي ينقلوا كتب الصنعة . ويقال أنه هو نفسه ألف كتابا في ثلاث مسائل في الكيمياء ولكننا لا نعرف عنها شيئا . وكذلك نقلت كنيشة أهرن في الطب على عهد عمر بن عبد العزيز ونقل يعقوب الرهاوي المترجم السرياني بعض كتب اليونان في الحكم والأمثال .

وأما الحركة الثقافية الثانية فقد تمثلت في حركة التأليف في العلوم الإسلامية والعربية فاشتهر رجال من أمثال الخليل بن أحمد وأبو الاسود الدؤلي .. الخ .

### حركة النقل في العصر المباسب :

تنقسم حركة النقل والترجمة في العصر المباسب الى ثلاث مراحل :-

#### الرحلة الأولى :

وهي تمتد من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٨ هـ - أي من خلافة المنصور الى وفاة الرشد ، ومن أشهر المترجمين في هذه الفترة يوحنا البطريرق . وعبد الله ابن القلقع ويوحنا بن ماسويه .

### يوحنا البطريق :

يورد ابن أبي أصيبعة أنه ترجم كتاب أقليدس في الهندسة وكذلك كتاب طيماوس لأفلاطون . وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم . سمي أحدهما طيماوس الروحاني والآخر طيماوس الطبيعي . أما الأول فهو كتاب على الطريقة الفيثاغورية يتكلم عن الناحية الروحية التي عرفت عن الفيثاغورية . أما الكتاب الثاني فهو لأفلاطون الذي تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة او العالم المحسوس . وقد عرف العرب الكتاب الاول وانتشر بينهم ولخصه اليعقوبي وتأثرت به الفرق الاسلامية ، ويشير أيضا ابن أبي أصيبعة الى أن ابن البطريق كان أول من ترجم في الطب وهذا يخالف الرأي الذي سبقت الاشارة اليه وهو أن أول نقل حصل في الطب كان في العصر الاموي وقد كان على يد ماسرجويه الطبيب بتشجيع عمر بن عبد العزيز الاموي .

### عبد الله بن المقفع ( ١٤٢ هـ ) :

عرف عنه أنه هو الذي نقل كتب كلية ودمتة من الفارسية الى العربية ، وقد ذكر كتاب التراجم آثار ابن المقفع الادبية بما يدل على أنه كانت له صلة وثيقة بالحركة الادبية والكلامية في العصر الاموي . وقد أذاع بعض مؤرخي التراجم أنه نقل كتب أرسطو المنطقية الى اللغة العربية ومنها كتاب فاطيفورياس وكتاب العبارة والتحليلات الاولى والتحليلات الثانية وكتاب أيساغوجي لفورفوربوس الصوري ، ومن المعروف عن ابن المقفع انه لم يكن على علم باليونانية أو السريانية واذن فقد نقل هذه الكتب عن الفارسية إن صحت هذه الرواية . ويبقى إذن أن نبحث عما اذا كانت هناك ترجمات فارسية لكتب أرسطو المنطقية ؟ ويقول صاعد الاندلسي : فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر المنصور . فانه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة



المنطق وهي كتاب فاطمغوريوس وكتاب أرمنياس وكتاب أناطوليقيما وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفورغوريوس الصوري . وعبر عن ترجمته بعبارة سهلة قريبة المأخذ وترجم الكتاب الهندي كليلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من الفارسية إلى العربية . وله تأليف حسان منها : رسالة في الآداب وأخرى في السياسة ورسائله المعروفة باليقيمة في طاعة السلطان (١) .

ولكن صاحب الفهرست وقد أرخ لمن سبق لابن المقفع ولمن أتى بعده لا يورد ما أورده صاعد ولا يشير إلى أن هناك ترجمة فارسية لكتب أرسطو المنطقية وإذني يبقى هناك شك في أنه قد حدث نقل في الفلسفة من الفارسية إلى العربية . كما أنه ليس لدينا ما يثبت بالتأكيد أنه قد تم نقل كتب الفلسفة من اليونانية إلى الفارسية ، رغم ما تناقله المؤرخون من روايات عن استضافة كسرى لفلاسفة اليونان بعد اغلاق مدارس الفلسفة في عهد جستنيان .

ولقد تعرض المستشرق فورلاني Forlani لهذه المشكلة وشايع رأى صاعد واستعمل طريقة النقد الباطن ليثبت أن ابن المقفع قد ترجم هذه الكتب عن الفارسية . ولكن بول كراوس Paul Kraus (٢) تناول حجج فورلاني وطريقته في النقد الباطن واثبت رأيا معارضا له ، فثلا نجد المترجم لهذه الكتب يستعمل لفظ « عين » للدلالة على لفظ Ousia اليوناني وقد ترجم المترجمون هذا اللفظ اليوناني فيما بعد بكلمة « الجوهر » ، وكلية الجوهر هذه كلمة فارسية تداولها المسلمون في دراساتهم الفلسفية وعرفت على عهد ابن المقفع . فلو

( ١ ) طبقات الأمم لصاعد الاندلسي ص ٩٤

( ٢ ) بول كراوس « تراجم أرسطوطالية منسوبة إلى ابن الفصح » في التراث اليوناني...

== ترجمة ع . بنوى - ( م . س ) .

كان النقل قد تم عن الفارسية كان أولى بالترجم أن يستعمل لفظ « جوهر » بدلا من لفظ « عين » ، خصوصا وأن هذا اللفظ ظل شائعا في جميع كتب الفلسفة وعلم الكلام والتشوف . وقد امتنى كراوس من بحثه الى انه لم توجد حركة لنقل الكتب الفلسفية من الفارسية الى العربية . واذن فن ، هو ابن المقفع هذا الذي أشار اليه صاعد ؟ يذكر كراوس أن ابن المقفع هذا شخص آخر هو محمد بن عبد الله بن المقفع وهو غير عبد الله بن المقفع الذي ترجمه كليله ودمنة وأساطير يبدأ وكتب ماني وابن ديصان ومرقيون ، وكان محمد بن عبد الله ابن المقفع يعيش في زمن المهدي أو الهادي وكان على علم باليونانية وقد تمكن من ترجمة كتب أرسطو في المنطق من اليونانية الى العربية رأسا . وبذلك يستطيع كراوس أن يؤيد الاختلافات الواردة في النص العربي بصدد استعمال كلمات اصطلاحية غير شائعة كاللفظ « عين » .

#### يوحنا بن ماسويه :

يذكر القفطي في « الطبقات » أن يوحنا هذا كان نصرا نيا سريانيا عاش أيام هارون الرشيد وولاه الاخيرة ترجمة الكتب الطبية القديمة بما عثر عليه في « عمورية » وغيرها من بلاد الروم التي فتحها المسلمون . ويستطرد القفطي فيذكر أن الرشيد رتب ليوحنا كتابا حذاقا يقومون بمساعدته في الترجمة . ويذكر أيضا أن له كتاب البرهان الذي يشتمل على ثلاثين بابا وكتاب البصيرة . وله في الطب مؤلفات كثيرة . واستمر في خدمة الرشيد والامين والمأمون . وكان رئيسا لبيت الحكمة ببغداد الذي أسس سنة ٢١٥ هـ .

ويلاحظ على هذه الفترة أنه قد بدأ فيها بنقل الكتب العلمية في الهندسة والرياضة والطب والفلك وكذلك نقلت فيهما كتب المنطق . وكان

ذلك في عصر المنصور وقد اهتم الرشيد بصفة خاصة بنقل كتب الطب . وكان النقل كما بينا عن السريانية في الغالب أو عن اللغة الهندية خصوصا في الفلك والرياضة . ويرى صاعد ، عن حقيقة النقل عن الهندية خبرا عن محمد بن ابراهيم الفزارى ، وأما علم النجوم فأول من عني به في هذه الدولة محمد بن ابراهيم الفزارى وذلك أن الحسين بن حميد المعروف بابن الاذى ذكر في تاريخه الكبير المسمى بنظام العقد ، أنه قدم على الخليفة المنصور سنة ١٥٦ هـ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند في حركات النجوم مع تعاديل معلومة على كرجات محسوبة لنصف نصف درجة مع ضروب من أعمال الفلك ومع كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك ، في كتاب يحتوى على اثني عشر بابا . ويذكر أنه اختصره من كرجات منسوبة الى ملك من ملوك الهند يسمى قنبر وكانت محسوبة لدقيقة فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتابا ففتحده العرب أصلا في -ركات الكواكب . فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزارى وعمل منه كتابا يسميه المنجمون « بالسنده هند الكبير » . ثم جاء بعد ذلك محمد ابن موسى الخوارزمي وجمع بين الطريقتين الهندية والاخرية في الفلك .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن قسما كبيرا من المعائد الفارسية تمررت الى المسلمين وامتزجت بمقيدتهم وكان لا بد حينئذ من لإنتشار تيارات من الجدل والخلاف حول المعائد ، هذا بالإضافة الى رغبة الخلفاء عباسيين لاسيما المنصور والمأمون في الدفاع عن العقيدة بأدلة عقلية .

#### المرحلة الثانية ( ١٩٨-٣٠٠ هـ ) :

في هذه المرحلة - وهي تمثل عصر المأمون - ازدهرت حركة الترجمة ، وازداد النشاط العلمى ، وترجمت الكتب في كل العلوم ، وفي الاخلاق

والفلسفة والنفسيات بعد أن كانت الترجمة قاصرة على كتب الكيمياء والطب .

ويشير صاعد وصاحب كشف الظنون إلى شدة الأقبال على الترجمة في هذا العصر ورعاية المأمون لهذه الحركة فيتفقان على القول بأنه « لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور . فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل ممتة الشريفة وقوة نفسه الفاضلة . فراسل ملوك الروم وأتقهم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط . . وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مرة الترجمة ، وكلفهم أحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ثم حضى الناس على قراءتها ورغبتهم في تعليمها » .

ولكننا نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي دفعت بالمأمون إلى طلب نقل كتب الفلسفة بصفة خاصة رغم ما كان يشعر به عامة المسلمين من نفور ظاهر من الاشتغال بها وتناول قضاياها . يشير المؤرخون إلى جملة أسباب منها : -

أولاً : كان المأمون تلميذاً ليحيى بن المبارك اليزيدي المتوفى عام ٣٨٤ هـ وكان هذا الرجل من شيوخ المعتزلة ، وله علاقات واتصالات مع ثمامة بن أشرس النميرى المتوفى سنة ٢١٣ هـ . زعيم فرقة الثمامية المعتزلية في زمن المأمون والمتمم والواثق ويقال أن ثمامة هو الذى أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال . يقول البندادى : « وكان (ثمامة) زعيم القدرية (أى المعتزلة) في زمان المأمون والمتمم والواثق . وقيل أنه هو الذى أغرى المأمون بأن

دعاه إلى الاعتزال<sup>(١)</sup> . ومن هنا نفهم كيف أقبل المأمون على كتب الفلاسفة مشرباً بنزعة عقلية مبكرة ، إذ كان متصلاً منذ صباه بشيوخ الاعتزال في عصره . وقد عرف عن المأمون بالفعل اجتماعه بالمعتزلة وإيثاره لهم وحسن معاملتهم وتقديمهم على غيرهم من أهل النظر في المجتمع الإسلامي على عهده . ومن الوجوه التي كانت لها عنده حظوة كبيرة : أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظم .

ونحن نعرف أن المعتزلة قد اعتنقت القول بخلق القرآن وتشيعت لهذا الرأي فرق منها : الثمالية والتجارية أتباع الحسين بن محمد التجار ومن التجارية الإعرافية أتباع الإعرافي .

قالت الإعرافية : أن كلام الله تعالى غيره . وكل ما هو غير الله تعالى مخلوق . ورأت المستموتة القرآن مخلوق ، ولكنها افرقت إلى فرقتين فرقة تقول أن رسول الله قال : أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف وفرقة أخرى تقول : أن رسول الله لم يقل أن كلام الله مخلوق على ترتيب الحروف ولكنه اعتقد ذلك وحل عليه .

وقد اعتنق المأمون هذه الفكرة وأخذ يتسلح بالمنطق والفلسفة لإقامة البرهان عليها . لذلك فقد طلب ترجمة كتب الإلهيات في الفلسفة اليونانية لينتفع بها ورد فيها من أدلة وحجج لاثبات وجود الله وصفاته . وقد جعل هذه العقيدة مذهباً رسمياً للدولة فأذاع منشوراً على المسلمين عام ٢٠٢ م ، أمرهم فيه رسمياً بإعتناق مذهب خلق القرآن احترازاً من القول بقدمه فتأدى إلى افتراض قديمين هما الله والقرآن ، وقد جمع الفقهاء على عهده واختيروا في هذه المسألة واضطهد من ظهر

---

(١) الفرق بين الفرق للبندادي — تحقيق الكوثرى ١٩٤٨ م ١٠٣ — وفاة المصنف

عدم اعتناقه لها . وكذلك اضطلع فيها بعد رجالات كآحمد بن حنبل فأصبحت هذه الحركة الفكرية التي اتسم بها مستهل عصره جحياً فكرياً لا يطاق .

يقول ابن خلدون : « وعظم ضرر هذه البدعة أى القول بخلق القرآن — وتلقاها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفوا أئمة السلف فاستحل خلافهم أيسار كثير منهم ودمأوهم <sup>(١)</sup> » .

ثانياً : يقال أن الذى دفع المأمون إلى طلب كتب الحكمة غير اعتناقه لمذهب الاعتزال هو منام رآه ، شاهد فيه أرسطو ( يورده صاحب الفهرست فالتقطى فابن أبى أصيبعة ) ومضمونه أن السبب الذى دعا المأمون إلى نقل فلسفة أرسطو هو أنه رأى فى المنام رجلاً أبيض اللون مشرب الخمر واسع الجبهة حسن الثمال جالساً على سرير ، قال له المأمون : من أنت . قال : ( أنا أرسطو ) قال المأمون : فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك ؟ قال : أسأل ؟ قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل ، قلت : ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قلت : « ثم ماذا ؟ » قال : « ما حسن عند الجمهور » . قلت : « ثم ماذا ؟ » قال : « ثم لا ثم » قلت : زدنى ، قال : عليك بالتوحيد . فكان هذا المنام من أؤكد الأسباب فى إخراج الكتب وترجمتها . ويلاحظ هنا اشتغال النص على فكرة الحسن والقبح العقليين ، وهى فكرة معتزلية .

ومثل هذا النص ورد فيه ذكر أرسطو فى المنام حكاه غيره من المتأخرين تذكر منهم شهاب الدين السهروردى فى التلويحات وهذا يشير إلى حقيقة تكوين المأمون ونزعه الفلسفية واستمداده الشخصى وإكباره للحكماء ، وذلك بقطع النظر عن الشك أو عدمه فى حقيقة هذا النص . فالمأمون هو

القائل عن الحكماء و الحكماء هم صفوة الله من خلقه ونخبته من عباده . صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة . وارتفعوا بقواهم عن دلس الطبيعة . هم ضياء العالم وهم واضعوا قوانينه ولولاهم لسقط العالم في الجهل والبربرية .

**ثالثا :** وقيل أن المسلمين بدأوا في نقل الكتب العلية التي لاتمس الدين وعقائده . فلما اطمأنوا إلى أنها لاتخالف الدين ولا تجرحه وقدروا فضل العلم اليوناني في تثقيفهم ، مالوا إلى نقل مابقى من علومهم . فاتجهوا إلى نقل الإلهيات .

**رابعا :** من المعلوم أن العلم يسير جنباً إلى جنب مع الحضارة . فلما تحضر العرب ونقلوا العلوم التي تساعدهم على زيادة العمران واستتباب الأمن اتجهوا إلى الفلسفة وهي علم يحتاج إلى فراغ من الوقت واطمئنان على العيش حتى يرددهم ، والعلوم العميقة تأتي في مرتبة متأخرة عن علوم الظاهر وعلى ذلك فلم يطلب العرب في طور البداوة علماً ولا فلسفة . ولما تحضروا في العصر العباسي طلبوا العلم ثم تشوقوا للمتعة العقلية فأقبلوا على تراث اليونان .

#### تشجيع حركة الترجمة :

ولم يكن العامون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمرام بذلوا أموالاً طائلة في جلب الكتب والمترجمين . ويورد المستشرق سائلانا في محاضراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية في الاسلام قصصاً عن ارتفاع أثمان المخطوطات العربية في تلك الفترة . ويستدل من هذا على عظم تقدير الباسيين للعلم وأهله .

ومن العائلات التي اشتهرت بتشجيع الحركة العلمية آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر وقد اشتهر الأخيرون بعلوم الرياضة والفلك في

القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاذان . وقد استخدموا من المترجمين حنين بن اسحاق وثابت بن قرة الخرائى وعلى بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات .

#### ما نقل من الكتب :

نقل فى هذه المرحلة فلك وطب ومنطق وفلسفة إلهية . فى الفلك نقل الجسطى لبطليموس وفى الطب كتب أبقراط وجالينوس وفى المنطق كتب أرسطو ، وكذلك كتبه فى الميتافيزيقا ، ونقلت كذلك بعض محاورات أفلاطون وجوامع جالينوس على المحاورات وبعض كتب أفلاطون فى السياسة (١) .

واشتهر المترجمين فى هذه المرحلة : حنين بن اسحق وابنه وسحق بن حنين ، ويوحنا البطرىق ، وقسطا بن لوقا البعلبكي .

#### حنين بن اسحق :

هو أشهر المترجمين فى هذه الفترة على الإطلاق ، وصاحب مدرسة فى النقل ذات طابع خاص . وهو أبو زيد حنين بن اسحق ، ولد عام ١٩٤ هـ من أب عربى لسطورى من أهل الحيرة ، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه وتعلم على الخليل بن أحمد فى تعلم اللغة العربية ، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية .

ويقال أنه وهو تلميذ ليوحنا كان كثير الأسئلة ، وكثيراً ما أخرج أستاذه بما دفعه إلى طرده من مدرسته . فارتحل من بغداد إلى بلاد الروم

---

(١) راجع منشورات معهد واربورج بلندن .



حيث تعلم في الاسكندرية ، ثم عاد إلى البصرة واتصل بالخليل بن أحمد وصحبه  
ومن ثم ابتدأ ظهوره في عالم الترجمة .

بدأ حنين الترجمة وهو لم يكد يبلغ السابعة عشر من عمره ، فترجم للأموون  
في بيت الحكمة ، وترجم للمصنف والوائقي والمتوكل وبني شاكر .

يقول القفطي : « اختير للترجمة واقتن عليا ، وكان المتخير له المتوكل على  
الله ، وجعل له كتابا نهارا يرعى عالمين بالترجمة ، وكانوا يترجمون ويصنف  
ما ترجموه . . . » وكان حنين دائم الترحال إلى البلاد التي اشتهرت بمراكزها  
العلمية ومكانتها ، وقد حصل منها على مخطوطات نادرة ترجمها أو أشرف على  
ترجمتها . وقد طوف في العراق والشام والاسكندرية . وسجل رحلاته ، وما  
حضر عليه من مخطوطات في رسالة نشرها برجستراسر ، وتوفي حنين عام ٢٦٠  
أو ٢٦٤ هـ ، وكان اهتمامه موجها إلى عالم الطب ولا سيما طب جالينوس ، ويقال  
أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب ، نقل من بينها إلى العربية خمسين  
كتاباً منها جوامع جالينوس في الطب ومجموعها ستة عشر كتاباً ، وهي في التشريح  
والتشخيص والنبض . . الخ وقد وضعت هذه الكتب أصلاً للمتعلمين واستخلصها  
الاسكندريون من كتب الطب لجالينوس .

وقد ترجم حنين أيضاً في المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم  
الكتب التي نقلها المترجمون من قلبه مثل مرجيوسوس الراسيني وبغويوب  
الرهاوي .

وقد ألف حنين أيضاً في العلوم الطبيعية وفي المنطق . ويذكر ابن أبي  
اصبيمة جملة كتب ألفها حنين منها : « في الهواء والماء والسكن » « تولد

الفروج ، ومقال في ، المد والجزر ، وآخر في ، تولد النار من الحجرين ،  
وكتاب في ، أفعال الشمس والقمر ، وله كذلك كتاب في المنطق وآخر في نواذر  
الفلاسفة والحكماء وأدباء المتعلمين على طريقة ديوجين اللائري في كتابه ، حياة  
الفلاسفة ، .

وكان حينئذ ينقل نقلا حرفيا دقيقا ويحيّد وضع المصطلحات ويشرحها  
وقد يستخدم اللفظ اليوناني إذا تعذر إيجاد اللفظ العربي المقابل له وكانت طريقته  
هي طريقة السؤال والجواب وهي طريقة الاسكندرانيين ، وكانت معظم ترجمته  
من اليونانية إلى السريانية ، أما تلامذته وخصوصا ابنه فقد كانت ترجماتهم في  
الغالب إلى اللغة العربية ، وقد عني ابنه بصفة خاصة بالفلسفة كما سار على منهاج  
أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط وقد تخرج اسحق في مدرسة أبيه  
للتريجة وتخرج معه فيها ابن أخته جيس بن الحسن المعروف بالأعسم (ليبوسة  
اليد أو الكف) . وقد عمل اسحق كاتما للسر عند القاسم بن عبد الله المثنوي  
عام ٢٩٨ هـ .

ومن المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضا **يوحنا بن البطريق**  
الملقب بالترجمان هو من أوائل هذه الطبقة . وقد أقامه المأمون على ترجمة الكتب  
الطبية والفلسفية .

ومنهم كذلك **السطح بن لوقا البعلبي** وكان طبيبا وفيلسوفاً وهو من  
نصارى الشام ، وقد رحل إلى بلاد الروم طلباً للعلم ثم وفد على بغداد  
للتريجة وهو من القلائد الذين يحمّدون النقل من اليونانية إلى العربية  
رأساً ، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو ، وتوفي عام ٢٢٠ هـ .  
وقد شرح كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل

الإسكندر الافروديسي وتامسطيوس . وكان قسماً في زمن المقتدر العباسي وقد عرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة كما يقول صاحب الفهرست .

ومن مترجمي هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحراني من نصاري الصابئة ويقال أنه كان يجيد العربية والسريانية ، وقد أتى به بنو شاذان من حران ، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاذان ، واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب .

وثمة شخصية لها أثرها في الفكر الاسلامي الفيلسوف ألا وهو عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، وقد ترجم كتاب « أفولجيا ارسططاليس » وأصلحه الفيلسوف الكندي للمعتصم العباسي . والكتاب ليس لأرسطو بل هو من عمل مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من تاسوعات أفلوطين السكندري ونسبها لأرسطو ثم جاء عبد المسيح وترجم هذا الكتاب المنحول من السريانية إلى العربية وكان هذا الكتاب مصدراً لخلط كبير عند المسلمين ، ونلاحظ صورة من ذلك في رسالة الفارابي « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى عدم صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو فقال في رسالة له جعفر السكيا « . . . على ما في أفولجيا من المظن » .

ومن أمثال هذا الكتاب المنحول كتاب آخر نقل إلى العربية ولسب خطأ لأرسطو وهو كتاب « الإيضاح في الخير المحض » وقد وضعه مؤلف سرياني مجهول جمع فيه مقتطفات من كتاب « مبادئ اللاهوت » لابروكلس الافلاطوني المحدث المولود في القسطنطينية عام ٤١٠ م ، ولسبه لأرسطو ، وعرف المسلمون كتاب « الإيضاح » واستند إليه ابن سبئين في ردوده على الملك فردريك الصقلي ،

ثم ترجم الكتاب إلى اللاتينية وعرف بإسم « كتاب المال » وشرحه القديس توما على أنه لارسطو . وقد كان هذا الكتاب أيضاً من العوامل التي أشاعت الغموض في الفكر الفلسفي الاسلامي وعطلت انطلاقه الاصيل .

وعلى الجملة فقد ترجمت في هذا الدور كتب في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم ، فترجم فلك بطليموس وطب بقراط وجالينوس ومنطق وسياسة أرسطو وكتب أفلاطون وحكم فيثاغورس .

#### المرحلة الثالثة : من سنة ٣٠٠ الى ٣٥٠ هـ :

استمرت هذه المرحلة نصف قرن على وجه التقريب ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة :

أبو بشر متى بن يونس ، أو ابن يونان : وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الراضي سنة ٣٢٠ هـ ، وهو نصراني نسطوري كانت نشأته الأولى في دير الرهبان وقد انتهت إليه رئاسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب كما يذكر ابن النديم ثم أطلق من بعده على تلميذه يحيى بن عدي ثم على أبي سليمان السجستاني ، وكلمة « منطقي » كانت تعني حينذاك الحكميم أو الفيلسوف على الإطلاق وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشرحه يذكر منها صاحب الفهرست : تفسير تامسطيوس على المقالات الثلاث الاواخر للتحليلات الأولى ، وترجمة كتاب البرهان ، وسفوطيقا والشعر والكون والفساد بتفسير الاسكندر وينسب إليه أيضاً ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو كقالة اللام (١) .

---

(١) راجع تحقيق هذه الترجمة ومقارنتها بالأصل الأرسطي المذكور أبو المسلا عني في « مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية » .

ومن تلاميذ مدرسته **يهيى بن عدى بن ذكرىا النطقى** وهو يقوى المذهب، ويعتبره بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية فى القرن العاشر الميلادى (١) وقد توفى سنة ٣٦٢ هـ وكان من تلامذة الفارابى أيضاً . وله مؤلفات بالعربية فى المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون .

ويبدو أن مدرسة أبى بشر كان يغلب عليها الاشتغال بكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وربما بعض كُتبه الإلهية ، مع العناية بتفاسير هذه الكتب ليوحنا النحوى وغيره من شراح أرسطو .

ويعد **أبو سليمان السجستانى النطقى** المتوفى عام ٢٩١ هـ من تلاميذ هذه المدرسة وهو **محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى** . وكان من أكبر علماء بغداد فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وكان له مجلس للبحوث والمناظرات كما يذكر النوحيدى فى « المقابسات » يلتقى فيه العلماء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم ، وكان شعار المناظرين أن فى كل رأى نصيباً من الحق كما يذكر عن أفلاطون ، وعرف عن مدرسة السجستانى أنها حولت المنطق إلى صناعة لفظية نظرية ، تعنى بالجدل حول المعانى وتحديد الألفاظ مع الاشتغال بضرب من الفلسفة الأفلاطونية ولاسيما فيما يتعلق بالنفس وهروبها إلى العالم العقلى .

ومن مترجمى هذه الفترة أيضاً **أبو عثمان الدمشقى** ، وكان من المجيدين

في النقل في زمن وزير المعتضد على بن عيسى ، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة .

ومنهم أيضاً أبو علي عيسى بن اسحاق بن زوعة أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة كما يذكر صاحب الفهرست ، ومن النقلة المجيدين من السريانية إلى العربية وكان مولده ببغداد عام ٢٧٠ هـ ، واختص بنقل كتب أرسطو .

#### مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

لم يوجه العرب اهتمامهم إلى نقل الآداب اليونانية من شعر وتمثيلات لأنها كانت تنطوي على تمجيد لآلهتهم الوثنية . وكانت مصادر معرفتهم بالفلسفة اليونانية عن طريق المتأخرين من أمثال بلوتارك الذي نقل عن ديوجين اللارتسى ، وكذلك عن طريق فورفوريوس وكتابات جالينوس ، ولهذا نجد معرفة العرب بالفلسفة السابقة على سقراط مليئة بالأساطير والخرافات التي نسبت إلى فلاسفة اليونان في العصر الهليني المتأخر وفي مدرسة الاسكندرية بالذات .

ولم يعرف العرب شيئاً كثيراً عن الطبيعيين الأوائل أو الإبلين أو الفيشاغوريين وقد ترجم السريان كتاباً نسب لأنباز وقل باسم الميامر ( أى المقالات ) وكذلك نسبوا إليه كتاباً في ما بعد الطبيعة . والواقع أن ما وصلنا حقيقة عن هذا الفيلسوف فقرات صغيرة من كتاب عن الطبيعة . ولكن السريان أحاطوا بشخصية أنباز قليلاً بهالة من القداسة وقالوا أنه ادعى النبوة ، وسماه العرب بابن دقليس ، وأصبح شخصية أسطورية غامضة تحيطها الأسرار ، ويندب القبط إلى أن أنباز وقليس هذا هو صاحب آراء الباطنية ومعلمها ،

وبعد الباطنية إماماً عالمياً ، ويدخله الصوفية المتأخرين في عداد الانقضاء (راجع بهذا الصدد نظرية الإمامة العالمية عند السهروردي الأشراق) (١).

أما ديمقريطس وهو صاحب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، فقد أشار إليه الفيلسوف . وتأثر العرب به بعد أن عرفوا طرفاً من مذهبه رغم أن مذهبه مادي ومذهب العرب الذي يتخذ طابعاً روحياً ، وعرفوا عن ديمقريطس أيضاً قوله بقدوم الدهر ، ويشير سانتلانا إلى أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أى الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من أنباذ وفليس وديمقريطس وأشار إليهم الفيلسوف في كتاب المنقذ قائلاً : وأنهم طائفة من الأقدمين جهلوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة .

ويبدو أن مصدر معرفة العرب بهذه الآراء هو كتاب السماء والعالم لأرسطو وكذلك كتاب الكون والفساد .

أما فيثاغورس : فقد نقلت عنه قصص وخرافات كثيرة وقيل أن أرسطيدس تلميذ عليه وبينها ٣٥٠ سنة على الأقل . ونقل إلى العرب أن فيثاغورس رسائل تعرف بالذهبيات ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب ، وله كذلك رسالة في السياسة قد نقلت إلى العرب مع تفسير يامبليخوس لها ، والآخر من متأخري الأفلاطونية المحدثة ، وهذه الرسائل المرفوعة باسم الذهبيات هي وصايا عملية مقتبسة من مؤلفات الأفلاطونية المحدثة في القرن الثاني الميلادي .

---

(١) أصول الفلسفة الانراقية ، طبعة بيروت ١٩٦٩ . المؤلف .

على أن شخصية فيثاغورس كان لها تأثير كبير على متصوفة الاسلام والمسيحية . وعلى العموم فإن أهم مصدر لمعرفة العرب بالفلاسفة السابقين على سقراط هو كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث يستعرض آراهم تمهيداً للرد عليها . وقد عرف العرب أيضاً مذهب السفسطائيين . ويذكر البيهقي أن السفسطائية اسم تفسيره باليونانية ، المخالطة ، وبالعربية ، التناقضية . يقولون (١) : علم ولا معلوم ، وهم طائفة من حكماء اليونان ينكرون حقائق الاشياء ، يزعمون أنه ليس هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وقد قسم العرب السفسطائية إلى نوعين :

١ - اتباع بروتاغوراس : الذين يرون أن الانسان مقياس الاشياء جميعاً وقد سماهم العرب الهندية .

٢ - اتباع جورجياس : وهم يرون استحالة العلم بأى شيء ، فالاشياء تنفي ، وإدراك الإنسان للاشياء في آن يختلف عن ادراكه لها في آن آخر وهؤلاء يسميهم العرب بالهنادية .

وقد ألحق العرب بالسفسطائيين طائفة الشكاك من أمثال بيرون وسكستوس أمبريقوس وسموهم جميعاً باللافردية .

وقد تصدى سقراط لدعاوى السفسطائيين وتحمل محنة الموت بتجرع السم دفاعاً عن مبادئه وكان لهذا الحادث أثره الكبير عند العرب فأحاطوا سقراط بهالة من التقدير والاعجاب بل جعلوا منه شهيداً .

(١) ممكنًا في نفس البيهقي وربما كانت « لا » علم ولا معلوم .



ويبدو أن معرفتهم به كانت عن طريق أفلاطون ، ويقول ابن أبي أصيبعة  
إن سقراط لم يصف كتاباً ولا أُملي على تلاميذه . . بل ألقى دروسه إلقاء .  
ويذكر ابن التديم خطأ أن لسقراط مقالا في السياسة وآخر في السيرة  
الجميدة .

وقد عرف العرب سقراط أيضاً عن طريق ما كتبه عنه اكسانوفان في  
التذكائر أو التماثيل وقد ابرى العرب أيضاً الكتابة عن سيرة سقراط وموته  
ودفاعه عن عقيدته .

أما الأفلاطون : الإلهي فقد آثره العرب على غيره من الفلاسفة واعتقدوا أنه  
أكثر حكماء اليونان اقتراباً من تعاليم الاسلام فقد تكلم عن الخلق الإلهي وأثبت  
وجود الصانع وعالم المعاني ، وبرهن على خلود الروح ، وكان لذلك تأثيره  
الكبير على فلسفتهم الإلالية بحيث يمكن أن يقال أن الفلسفة الاسلامية قد تأثرت  
جوهرياً بمذهب أفلاطون .

وكان تأثير أفلاطون على الصوفية أبعد مدى بحيث استند اليه المتأخرون  
منهم بصدد كلامهم عن عروج النفس وصعودها إلى المقام الاسنى .

والواقع أن العرب لم يعرفوا الكثير من مؤلفات أفلاطون الجدلية والإلالية  
سوى محاوره السفسطائي و سوفسطس ، . وقد عرفوا معظم مؤلفاته عن طريق  
جوامع جالينوس التي ترجمها حنين بن اسحاق .

وقد عرف العرب من محاوراته الاولى ، احتجاج سقراط على أهل أثينا  
ونجد لوصفاً منها في ابن أبي أصيبعة ، وكذلك و فاذن أو فيسدون ،

و « أفريطون » ، ويورد القنطلي فقرات منها ، وعرفوا كذلك معاورة بروتاغوراس ونقل إليهم حين كتاب « النواميس » ، وكتاب السياسة وفصولا من الجمهورية أهمها رسالة في تربية الأحداث . أما كتاب « السياسى » ، فقد نقله حين ضمن جوامع جالينوس .

وقد عرف العرب أيضاً كتابين لأفلاطون باسم تياوس أحدهما تياوس الروحاني والآخر تياوس الطبيعى . والاول منحول وهو من تلفيقات السريان المتأخرين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة ، أما تياوس الطبيعى فهو لأفلاطون وهو يتكلم فيه عن تكوين العالم الطبيعى وكيف نظمته الصانع محتذياً المثل .

وقد كان أثر أفلاطون على الفكر الفلسفى العربى واضحاً كل الواضح بحيث أن فريقاً من العرب — اصحاباً منهم بطريقته وبأسلوبه فى عرض أفكاره — رتبوا كتباً على نسق المحاورات الأفلاطونية .

أما أرسطو : فقد كان أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب ، وقد أعجبوا به من الناحية العقلية البحتة كما كان أعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية الدينية .

وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان الفارابى هو أول من تصدى لهذا العمل فى كتابه « الجمع بين رأي الحكيمين » . وقد وصلت كتب أرسطو إلى العرب وعليها تفسيرات أفلاطونية محدثة وفيثاغورية متأخرة ، بل لقد وضعوا حول سيرته روايات وأساطير قصصية لاشك أنها من عمل مدرسة الاسكندرية والسريان المتأخرين . وكذلك نسبت إليه كتب كثيرة لم تكن من بين مؤلفاته المعروفة .

وقد قسم العرب كتب أرسطو إلى المنطقيات والطبيعيات والنفسيات والاخلاقيات والآلهيات كما تبينوا تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية . وإستفاد الفارابي واخوان الصفا وابن سينا في تصنيفهم للمعلوم الفلسفية من تصنيف أرسطو لها .

ولسكن العرب اختلفوا في أمر المنطق فيمضهم جعله جزءا من الفلسفة على وجه العموم وبمضهم جعله جزءا من القسم النظري من الفلسفة ، أما الباقرن فقد جعلوه أداة للفلسفة كما رأى أرسطو .

ويبدو أنهم عنوا كثيراً بالمنطق الأرسطي وأضافوا إليه إضافات جديدة فبينما يقسم أرسطو الاورجانون ( أى المنطق ) إلى ستة أقسام هي : المقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل والمغالطة ، نجد العرب يعينفون إليها كتابين آخرين هما الشعر والخطابة . وقد أطلقوا على الكتب الأربعة الأولى اسم المنطقيات الأولى والأربعة الأخيرة اسم المنطقيات الثانية .

وقد أضافوا إلى الكليات الخمس ( النوع ، الجنس ، الفصل ، الخاصة ، العرض العام ) كليا آخر وهو ( الشخص ) وكان ذلك من عمل اخوان الصفا .

وكذلك فقد تناولوا ( السكلى ) بالدراسة والبحث وتساءلوا عما إذا كان له وجود عيني أم وجود ذهني فحسب ، وأيضا جعلوا المقولات تصنيفا لأنواع الموجودات وليست محمولات كما يرى أرسطو .

وقد غير الاصوليون مدلولات بعض المصطلحات المنطقية فقالوا أن الجنس هو النوع ، وأن النوع هو الجنس وكذلك انتقدوا التعريف الأرسطي ( راجع منطق السهروردي الاشرافي ) .

وقبلوا إضافات الرواقين إلى المنطق الأرسطي مثل القضايا الشرطية والقياس الشرطي وأضافوا التعريف بالرسم والشكل الرابع في القياس ومما من وضع جالينوس ، واستحدثوا التعريف بالمثال ، وأبدع الأصوليون منهم في مبحث التثليل .

وعلى العموم فقد استفاد العرب كثيراً من منطق أرسطو وزادوا عليه وبرعوا في مسائله واشتهر الكثيرون بالتجويد في الصناعة المنطقية .

**أما طبيعيات أرسطو :** فقد عرفها العرب معرفة تامة ، وسلبوا بما ذهب إليه أرسطو من أن علم النفس جزء من العلم الطبيعي ما عدا اليمقوي الذي يجعله علماً قائماً بذاته . وألف العرب كتباً على غرار كتاب النفس لأرسطو .

**وفي مجال الأخلاقيات :** اطلع العرب على الأخلاق النيقوماخية مضافاً إليها الأخلاق السكبري ولم تصلنا إلا ملخصات منها من عمل ابن رشد وقد تأثر ابن مسكويه بأخلاقيات أرسطو في كتابه « تهذيب الأخلاق » .

**أما كتب أرسطو السياسية :** فقد نقل إلى العرب منها كتاب السياسة المدينة وأحكام المدن السياسية ، وكان للفارابي أكبر شخصية اسلامية تأثرت بكتب أرسطو السياسية وكذلك بمجمهورية أفلاطون .

يبقى إذن كتاب ما بعد الطبيعة : وقد عرفه العرب وسموه بكتاب الحروف وهو في ١٤ مقالة ، ونقلت اليهم منه ١١ مقالة فقط .

وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على فلاسفة الاسلام ، وللفارابي كتاب في

الابانة عن أغراض أرسطو في « ما بعد الطبيعة » وقد لخص ابن سينا كتب أرسطو في الشفا والنجاة .

غير أنه لسبت إلى أرسطو كتب عديدة تتضمن أفكاراً من الأفلاطونية المجددة مثل كتاب أمولوجيا وكتاب الايضاح في الخير المحض — وقد أثرنا اليهما في موضع سابق — وقد كانت هذه الكتب المنحولة سبباً في بلبلة أفكار فلاسفة الاسلام بحيث أنهم وجدوا أنفسهم أمام آراء متناقضة لفيلسوف واحد .

فقد نقلت اليهم الكتب الحقيقية لأرسطو ، وإلى جوارها كتب مافقه تعرض مذهب أفلاطون ، فتعزروا في فهم مذهب أرسطو ، وبدلوا محاولات للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة ( كما فعل الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ) الأمر الذي عطل عبقريتهم الفلسفية عن الانطلاق في اسالة عظيمة من القيود والغوض والعقبات التي اعترضتهم بسبب هذه الكتب المنحولة التي تمتد في حقيقة الأمر جناية على الفكر الاسلامي .

على أن ابن رشد قد استطاع أن يقترب كثيراً من أرسطو الحقيقي رغم تأثره برواسب المشائية الاسلامية التي تزعم خطأ انتسابها لأرسطو الحقيقي بينما هي مزيج من الارسطية والأفلاطونية ، والأفلاطونية المجددة مع ميل ظاهر إلى أفلاطون ولا سيما في الالهيات .

#### والمخالصة — ( نتائج حركة الترجمة والنقل ) :

أن العرب استفادوا كثيراً من نقل الثقافات الأجنبية اليهم ، فقد عملت على اذكاء روح البحث والتأمل العقلى بينهم . فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم وكذلك

في أنفسهم ، وكان لهذه الحركة أثار كثيرة منشعبة أخذت تظهر تباعا بحسب درجة استعداد العقلية الاسلامية وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد في النحو والصرف والبلاغة ، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني . ولا شك أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيرا من المنطق أيضا . وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية في النحو والكلام في مدرسة البصرة وهي أولى المدن الاسلامية التي ظهرت فيها بوادر التفكير الحر في العالم الاسلامي ، ويعد الجاحظ من أكثر المتأثرين بالمنطق اليوناني وكذلك قدامة بن جعفر في نقد النثر ، ويرى بعض المستشرقين أن الاجتهاد بالرأى والقياس متأثران بالمنطق اليوناني الذي عرفه المسلمون عن طريق المسيحية قبل ترجمة الكتب المنطقية ، وقد أشرنا إلى حقيقة هذه الدعوى في موضع آخر .

على أن تأثير الثقافات الأجنبية يبدو أكثر وضوحا في حركة علم الكلام الاسلامي ثم في الحركة الفلسفية الاسلامية ، فقد نشأ علم الكلام أولا ثم لم يلبث أن أعقبه الفكر الفلسفي الاسلامي .

ومن الملاحظ أن المسلمين اشتغلوا بالعلوم العملية كالكيمياء والفلك قبل أن تزدهر لديهم العلوم العقلية مثل الفلسفة .

وسيكون علينا إذن تتبع نشأة الحركة الكلامية الاسلامية باعتبارها المقدمة الاولى للفكر الفلسفي عند المسلمين .

(٢)

الفرق الإسلامية وعمل الكلام





## الفصل السادس

### نشأة الفرق الاسلامية

لقد تعارف مؤرخو الفرق الاسلامية على أن يستهلوا أبحاثهم في هذا المجال بحديث لم تثبت صحته<sup>(١)</sup> عن رسول الله (صلم) حيث يقول : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منهم واحدة والباقيون هلكي ، قيل ومن الناجية ؟ قال : « أهل السنة والجماعة » قيل ، وما السنة والجماعة ؟ قال : « ما أنا عليه اليوم وأصحابي » .

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر في تحديد شرائط الفرقة الناجية بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم ، وسرعان ما تسابقت كل فرقة مدعية أنها هي وحدها التي تتبع سنة الرسول وصحابته ، فهي من ثم الفرقة الوحيدة الناجية . واختلط الأمر على المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية .

وإذا كان القرآن قد أكل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة مصداقا للآية الكريمة : « اليوم أكملت لكم دينكم » . وجاءت السنة الشريفة فأوضحت مرامي النص القرآني وحكمته البالغة وربطت بينه وبين أحداث الحياة الجارية للمسلمين ، فانه قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن المناخ الروحي لهذه

---

(١) نجد هند اليهود والسيحيين مثل هذا التعديد على وجه التقريب — راجع :

المرحلة المبكرة للإسلام كان لابد من أن يشجب كل خلاف وأن تنطلق دفعة التنازع القوية خلال حكم النبي وأصحابه مبرأة من جميع أوجه الصراع العقائدى وصور النزاع حول الفروع ، ولكن البيئة التى نشأ فيها الإسلام والظروف التى أحاطت به ( وقد نشأ فى بيئة يهودية مسيحية وفارسية وصابئية كما سبق أن ذكرنا ) حددت بصورة قاطعة — مصير الدين الجديد ، من حيث اضطرار أتباعه إلى مواجهة الرواسب الدينية والعصية فى المنطقة ، فلقد انضم المسلمون الجدد إلى حظيرة الدين الجديد ، مع ما تنطوى عليه نفوسهم من آثار أرسنيتها معتقداتهم السابقة وكان لها أكبر الأثر فى ظهور صور النزاع المختلفة التى شجبت وحدة المسلمين وكانت سببا فى الانقسام والتفرق .

#### الخلافات فى عهد الرسول والصحابة

##### ١ ( الجدل فى العقائد :

نحن نعرف أن المسلمين فى عهد الرسول وصحابته تخرجوا من التفكير فى ذات الله وصفاته ، وامتنعوا من الخوض فى الجدل حول العقائد وسلموا بما جاء به القرآن من أصول عقائدية وآمنوا بها إيمانا قطعيا كاملا . بينما أبيع فى الصدر الأول للإسلام النظر فى الفروع أى فى الفقه من باب الحاق الفروع بالأصول ، وتطبيقا لما جاء به الشارع من أحكام على جزئيات الحياة اليومية وأحداثها .

ولكن الشهرستاني (١) اعتبر الشبهات التى أثارها المخالفون فى عهد الرسول نوعا من الجدل حول العقائد ، فهو يقول : « ان شبهات هذه الأمة

---

(١) الملل والنحل القسم الأول من ٢٧ وما بعدها .

نشأت كلها من شبهات منافق زمن النبي عليه السلام ، إذ لم يرضوا بحكمة فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح لفكر فيه ولا مصرى وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه .. ( وقد جاء على لسان ذى الخويصرة التميمي مخاطباً رسول الله ) إذ قال : « أعدل يا محمد ، فانك لم تعدل ، حتى قال عليه السلام : « إن لم أعدل فن يعدل ؟ » فعاود اللعين وقال : « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى . » وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام . وكذلك قول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء . » وقول طائفة : « أنطعم من لا يشاء الله أطعمه » . فبذلك إلا تصريح بالجبر ؟ » .

« يستعطر الشمر ستاني فيذكر طائفة أخرى جادلت في ذات الله تفسكراً في جلالة وتصرفاً في أفعاله حتى منهم وخوفهم بقوله تعالى : « ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال » .

ويعقب صاحب الملل والنحل على ما أثاره المنافقون من شبهات حول العقيدة الإسلامية فيقول : « فهذا ما كان في زمانه عليه السلام وهو على شوكرته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يخادعون ، فيظهرون الاسلام ويبطنون الكفر وإنما يظهر تنافقهم بالاعتراض في كل وقت على حركاته وسكناته ، فصارت الاعتراضات كالبدور ، وظهرت منها الشبهات كالزروع » .

ويحتاج موقف الشمر ستاني بهذا الصدد إلى تحليل وتعليق ذلك أن الاعتراضات العقائدية التي توجه إلى الدين الجديد من المخالفين سواء كانوا من المشركين أم من المنافقين ، إنما تعد من قبيل اللوازم المشروعة التي لا مناص من ظهورها كتعبير عن قوى الممانعة والتعويق الصادرة عن الأديان التي سبقت

هذا الدين على مسرح ظهوره . فهي لا تعد من قبيل الخلافات التي تنشأ في دائرة الدين ، بل تعتبر معارضة صريحة أو باطنة تخرج عن مجال الدين الجديد ، ومن ثم فلا يعتبر هذا الجدل المبكر حول العقائد مبرراً كافياً لإثارة النزاع بين المسلمين ، ولا سيما وأن القرآن نفسه قد تكفل بمواجهته ، ودحض ما انطوى عليه من مفتريات ، واعتبر هذا الرد الحكيم من التعاليم الأصولية الواجب التسليم بها شرعاً .

وعلى هذا فإنه يجب التسليم بأن المسلمين قد احتزوا في عهد الرسول وصحابته ، عن الجدل حول العقائد والخوض في مشكلات الأصول .

#### ب) الخلافات في الفروع :

وإذا كان النبي عليه السلام وصحابته قد نهوا عن الجدل في العقائد ، فإنهم من ناحية أخرى أباحوا الجدل في مسائل الفروع . وقد أورد الشيرستانى ما يروى على تسع<sup>(١)</sup> من أوجه الخلاف التي ثارت بين المسلمين سواء أثناء مرض الرسول أو عند وفاته أو في عهد الصحابة . على أن أعظم خلاف نشأ بين المسلمين في هذه الفترة هو الخلاف حول الإمامة . ثم ظهرت الخلافات حول الأصول فيما بعد وبذلك انقسمت الاختلافات بعد الرسول إلى قسمين : أحدهما الاختلاف في الإمامة والثاني الاختلاف في الأصول .

ومن ثم فإن لاختلاف الفرق من خوارج وشيعة ومرجئة حول الإمامة اتخذ طابع الخلاف السياسى الحزبى الذى لا يخرج عن دائرة الفروع ولا يمس الأصول الاعتقادية إلا عند الغلاة المتطرفين من كل فريق .

---

(١) م.س — ص ٢٩٠ وما بعدها .

وأما اختلافات الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومشبهة ، ومعتزلة وأشعرية فهي صور من صور الجدل حول العقائد ، ومن ثم فإن هذه الفرق الكلامية تعتبر فرقا دينية أصولية ، وهذا لا يمنع من أن يفتحل المتكلم رأيا معيناً في مسائل القروع فقد يكون الزيدى الشيعى معتزلياً وقد يكون الأشعرى شافعيًا . . الخ .

### اولا : الاختلاف في الإمامة

الخلاف أو الإمامة مسألة مصلحة اجتماعية كما يقول ابن خلدون فهي ترجع إلى أمور السياسة ونظام الدولة ، ومدار الخلاف فيها يقوم حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولى رئاسة الدولة الإسلامية ، ولما كان الاسلام ديناً ودولة ، لهذا فلقد شهدنا كيف تحول هذا الصراع السياسى فيما بعد وارتقى إلى مستوى الخلافات العقائدية ، ومن هنا أطل الخطر المهدق بالإمامة الإسلامية فزق وحدها وفرق سوادها شيما وجماعات متناحرة يكاد يكفر بعضها البعض الآخر .

وتتمثل الاختلاف في الإمامة في صورتين : -

إحدهما : القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار ، والثانية : القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين .

والقائلون **بالرأى الأول** يقولون إمامة كل من اتفقت عليه الامة أو أى جماعة معتبرة من الامة ، إما مطلقاً وإما بشرط أن يكون قرشياً على مذهب قوم أو هاشمياً على مذهب آخرين ، أو خارجياً على مذهب الخوارج .

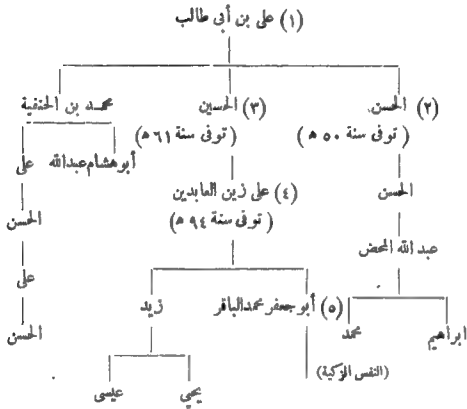
القائلون **بالرأى الثانى** قال بعضهم بالنص على « محمد بن الحنفية ، ابن على بن أبى طالب كرم الله وجهه وهؤلاء هم الكيسمانية ، وقال البعض

الآخر بالنص على «الحسن» و «الحسين» وهؤلاء هم غالبية الشيعة، واختلفوا فيما بعد ، فقد أجرى بعضهم الإمامة في أولاد «الحسن» وأجراها البعض الآخر في أولاد «الحسين» ، ثم قالت القديسة بإمامة زيد بن علي بن الحسين زين العابدين وقالت الإمامية بإمامة محمد بن علي الباقر نصا عليه ثم جعفر الصادق وصية إليه ، واختلفت الإمامية فظهر منها الاسماعيلية القائلين بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق ، وانتهت الاثنا عشرية إلى إمامة محمد القائم المنتظر ، ابن الحسن العسكري بن علي بن محمد بن علي الرضا (١) .

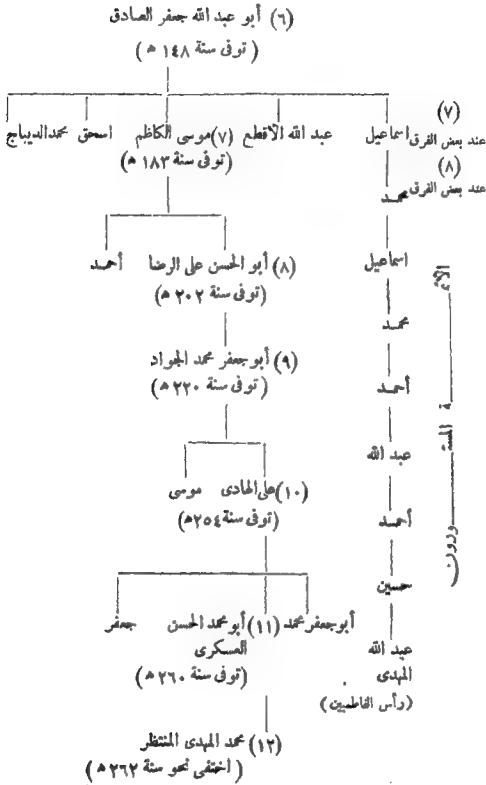
وتطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام وتمنح هذا الصراع السياسي عن ظهور فرق ومذاهب أصولية ترك الحكم عليها لموضع آخر وقد انتشرت آراء هذه الفرق - التي نشأت أصلا من الاختلاف حول الإمامة - في ربوع العالم الإسلامي ولا تزال قائمة بين ظهرانينا مثل الاسماعيلية والبهرة ، والقاديانية والنصيرية ومذهب الدروز ، وأخيرا البهائية التي أعلنت بخلاف الفرق السابقة ، خروجها السافر على الإسلام ، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائي هو البوتقة التي انصهرت فيها سائر الأديان السابقة .

## جدول بياني

### لائحة الشيعة (١)



(١) راجع : التوحي - فرق الشيعة (الأرقام الموجودة في الجدول تعبر الأئمة الاتني عشر).





### تفصيل الخلاف التاريخي حول الإمامة

لقد اتضح لنا اذن كيف أن خلافا سياسيا حول مسألة من مسائل الفروع .  
تكشف في مسيرته الزمنية الطويلة عن خلافات عقائدية مستحكة فكيف ثبتت  
البدور الأولى لهذا الخلاف ؟

نحن نعرف أن الرسول عليه السلام لم ينص صراحة على من يخلفه في رئاسة  
الدولة الاسلامية بعد وفاته تحقيقا للآية الكريمة : « وأمرهم شورى بينهم » لكي  
تكون الإمامة عن طريق البيعة ، ولكنه أناب عنه أبا بكر لكي يؤم المسلمين  
في الصلاة حين أقعده المرض من حيث أنه كان من الضروري ألا يتعطى أداء هذه  
الفريضة والرسول طريح الفراش ، فعندما وافته المنية وارتفع إلى الرفيق الأعلى،  
اجتمع نفر من خيرة المسلمين من بين صحابة الرسول واستحكم النقاش بينهم  
في السقيفة ، ورأى البعض أن إنبابة الرسول لأبي بكر في الصلاة تعتبر إشارة  
منه إلى استخلافه بالاضافة إلى مكانته الأثيرة عنده وأنه ثاني اثنين في غار حراء  
في الهجرة ، فتقدم عمر بن الخطاب وبايع أبا بكر وانحازت اليه الاكثريّة وبذلك  
صحت البيعة ، وكان على بن أبي طالب يرى في الخلافة حقاً شرعياً له فهو ابن  
عم رسول الله وزوج ابنته فاطمة وأول من آمن بالرسالة .

والثف حوله أتباع كانوا يرون أن الخلافة يجب أن تولد إلى آل البيت وعلى  
رأسهم على بن أبي طالب ، ولقد قبل على خلافة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان على مضمّن .  
وكان عثمان ضيف الشخصية ، هذا مع ميله إلى ايثار أقاربه وتعيينهم في  
مناصب الدولة الكبرى في الأقاليم والأمصار التي غزاها المسلمون ولهذا فقد  
ثارت الفتن ، واشتد الطالبيون في دعوتهم لمناصرة آل البيت وحققهم في الخلافة ،  
وكان أن قتل عثمان عام ٣٥ هـ ٦٥٦ م .

ويذكر المقرئ أن عبد الله بن سبأ اليهودي الذي أظهر الاسلام وأبطن الكفر، هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى قتل .  
 « أي أن ابن سبأ هذا هو الذي دس مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل البعض منهم . وما زال يؤلب الثوار على عثمان حتى قتله ، وزعم أصحابه أنه إنما فعل ذلك انتصاراً لعلي ولحقه في الإمامة (١) » .

وبعد مقتل عثمان بويع على بالخلافة ، ولكن معاوية والي الشام رفض مبايعته . منهما إياه بالتهاون في التحقيق في مقتل عثمان والتستر على قتلته وكذلك رفض كل من طلحة والزبير مبايعته ، واتفقا مع السيدة عائشة على الأخذ بشأ عثمان ، وكانت وقعة الجمل حيث قتل طلحة والزبير وأسرت عائشة وأعيدت إلى المدينة .

**صدين والتحكيم** : ثم التفتي على ومعاوية في صدين وكاد معاوية أن يوزم لولا أن أشار عليه عمرو بن العاص بأن يرفع جنوده المصاحف على أسنة الرماح كناية عن رغبتهم في الكف عن القتال والاحتكام إلى كتاب الله . وتلا أحد رجال معاوية الآية : « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدهون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون » وقد مال بعض أصحاب علي إلى التحكيم ونصحوه بقبوله .

#### نشأة الحزبية ( من الخوارج ) :

ولكن فريقا من أصحاب علي رفضوا قبول مبدأ التحكيم وثاروا عليه مدعين أن الفصل في موضوع الخلافة لا يصح أن يوكل إلى البشر وقالوا : لا حكم إلا الله ، وانفصلوا عن جيش علي وساروا إلى حروراء بالقرب من الكوفة .. وجعلوا من عبد الله بن وهب الراسي أميراً عليهم وسموا بالحزبية .

**نتيجة التحكيم :** اختار على أبا موسى الأشعري . واختار معاوية عمرو ابن العاص ، واجتمع الحكمان في دومة الجندل في شوال سنة ٣٧ هـ - آذار ٦٥٨ م واستطاع عمرو بدعائه إلى أن يقنع أبا موسى بخلع كل من على ومعاوية وتولية عبد الله بن عمرو خليفة على المسلمين ، وكانت خدعة كبرى إذ لم يكن يدرك أن أبا موسى خلع على حق قام عمرو بن العاص قائلا : « أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين ، وحكم أهل العراق ، ومن لا يبيع الدين بالدنيا ، قد خلع عليا ، وأثبت معاوية » .

**الخوارج :** واستاء نفر من أصحاب على من نتيجة التحكيم بعد أن عين معاوية أميرا على المؤمنين ، فخرجوا عليه وانضموا إلى الحرورية وسمى بالخوارج ، ربما أطلق عليهم اسم **الحكمة** أيضا ، وقد انقسم الخوارج إلى عشرين فرقة وهم يكفرون على عثمان وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري ومعاوية ، وكل من رضى بالتحكيم وصوب الحكيم أو أحدهما ، وأوجب الخوارج الخروج على الساطان الجائر وقتاله . وعلى هذا فإن آراءهم هذه ، إنما تجعل منهم فرقة سياسية ، ولكنهم أضافوا إليها نظرات حول حقيقة الإيمان وشروطه فقالوا : أن الأعمال جزء مكل للإيمان . فمن يرتكب ذنبا ( أى كبيرة من الكبائر ) يعتبر مرتدا وكافرا ، بل لقد أوجبت الأزارقة قتله مع أولاده ولسانه .

**الشيعية :** لقد كانت مشكلة الإمامة : وهى مشكلة سياسية فى أصلها هى السبب فى ظهر الخوارج والشيعة ، وهاتان الفرقتان تتقابلان تقابل التضاد كما يقول الشهرستانى ، فبينما يكفر الخوارج عليا وأصحاب التحكيم ، ويربصون به حتى يقتلوه ، نجد الشيعة من ناحية أخرى يتمسكون بامامة آل البيت ابتداء من على بمقتضى الوراثة الدموية للرسول . ومن ثم فإن على بن أبى طالب هو أحق

المسلمين في نظرهم بالخلافة بعد الرسول أى أنهم شايعوا عليها وانتصروا له فسموا  
« بشيعة على » ، أو شيعة آل البيت أى المتشيعين لهم . ولسنا نعرف في دقة  
تاريخية متى بدأ إطلاق هذه التسمية .

على أن الشيعة لم يختلفوا عن أهل السنة والجماعة ، فيما يختص بالعقيدة في  
بداية الأمر ، فقد انحصر الخلاف بينهما أولاً في دائرة الإمامة ومن هو أحق  
المسلمين بها ، وهذه مسألة سياسية ، فلم يكن التشيع يمثل - في حقيقة الأمر -  
سوى موقف حزب سياسي إسلامي فحسب .

وقالت الشيعة بالوصية وبوجوب النص على الإمام أى أن الله قد أمر نبيه  
بالنص على إمامة علي . وكذلك قالوا بعصمة الإمام ، وأحدثوا مقالات عدة  
منها الوقت - والنية - والرجعة - وعلم الجفر بل لقد قال بعض الغلاة منهم  
بتأليه علي ، وهم اتباع عبد الله بن سبأ . وعلى أية حال فقد تعددت فرق الشيعة  
والثلاث الغلاة منهم بأراء الباطنية .

ويمكن حصر فرقهم في ثلاث رئيسية :-

أ ) الزيدية . ب ) الامامية . ج ) الغلاة

**الرجعة :** وقد نشأت المرجعة في هذه الفترة وأصحابها لا يكفرون أحدا  
بذنب بل يتركون أمر هؤلاء وأولئك إلى الله سبحانه وتعالى الذي يعلم أسرارهم  
ويطلع على خفايا صدورهم .

---

(١) فيما يختص بالتشيع وفرقه على وجه العموم : راجع : الملل والنحل  
للشهرستاني - مقالات الإسلاميين للإشعري - التلخيص للعلاني - الخطاط للقرنبي .  
فرق الشيعة للنوحي - أورد على الباطنية للقراني - الكافي للكليني - عقيدة الشيعة لدونالدسون  
( الترجمة العربية ) - روضة الجنات للخواصري - هدية الأجيال للقمي .

Ivaroff : A Guide to Ismaili Literature.

والارجاء لغة يعنى التأخير ، والايان عند المرجئة هو المعرفة بالله تعالى وبرسله . وأما ماسوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان ، ولهذا فلقد أخروا العمل عن الايمان ، وقالوا لا تنضم مع الايمان مضمية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بارجاء حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم فى هذه الدنيا يصحله من أهل الجنة أو أهل النار .

وظهر من بين المرجئة طائفتان من الغلاة :-

**الأولى :** وهى تقول بأنه يكفى فى الانسان القول باللسان ، وإن اعتقد الرجل الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل .

**وأما الثانية :** فانها تذهب إلى أن الايمان عقد بالقلب ، وإن أعلن صاحبه الكفر بلسانه بلا تقية ، وعبد الأوثان أو تمود أو تنصر ومات على ذلك ، فهو مؤمن ، ومن أهل الجنة .

وقيل أن أول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب ولكنه لم يؤخر العمل عن الايمان كما تقول المرجئة ، ولكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر ، إذ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان حتى يزول بزوالها . وعلى هذا فاننا نرى كيف أن نشأة هذه الفرق الأولى فى الاسلام إنما كانت بسبب سبابى أولا ، ولم تلبث هذه الفرق أن كفرت بعضها ببعض نتيجة لتفسير كل منها لدلول الايمان ، وعما إذا كان أمرا قليلا محضا أم مرتبطا بالعمل . فسكرت الخوارج مرتكب الكبيرة بل أباح بعضهم دمه ، وأرجأت المرجئة الحكم عليه إلى يوم القيامة . أما المعتزلة وإن كانت معظم مباحثهم تدور حول مسائل الأصول كما سنرى فيما بعد إلا أنهم اتخذوا موقفا معينا بصدد مشكلة مرتكب الكبيرة فقالوا أنه فى منزلة بين منزلى الكفر والايان .

على أن الجدل حول هذه المسائل بالإضافة إلى ما أثاره نفر من المسلمين من

نقاش حول « الجبر والاختيار » بتأثير اللاهوت المسيحي كل هذا وضع البذور الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى .

وقد عمل المعتزلة فيما بعد على تطوير مباحثه وترتيبها . بحيث أصبحوا يحق « اصحاب علم الكلام » . وجاء الاشاعرة فتصدوا لأراء المعتزلة ومالوا إلى آراء السلف وتساحوا بأساليب علم الكلام والتزموا منهجه فأكملوا بذلك بناء هذا العلم والارتقاء بمباحثه ، وكان ابن كلاب قد وضع الأصول الأولى للسلفية فجاء الاشعرى ليسير في نفس الطريق ، واخذ فلم تكن الكلامية سوى سلفية مبكرة ، كما يقول الاشاعرة .

#### ثانيا . الاختلاف في الأصول

إذا كان الخلاف في مسألة الامامة . وهى من مسائل الفروع قد أدى إلى نشأة فرق ذات طابع سياسى . فإن الجدل الذى ثار حول أصول العقيدة أدى إلى ظهور فرق ذات طابع دينى أصولى . فرأينا أصحاب الجبر والقدرية الكلامية والمشبهة والحشوية يتخذون مواقف مبكرة بصدد الذات الإلهية وصفاتها وأفعال العباد .. الخ . وبذلك يضعون الأسس الأولى لنشأة علم الكلام الاسلامى الذى ازدهر على يد المعتزلة والاشاعرة وأثار ثائرة مدرسة ابن تيمية ودفعها إلى نقد مناهج المتكلمين وآرائهم .

## الفصل السابع

### علم الكلام

الكلام في اللغة هو القول أو اللفظ الدال على معنى يحسن السكوت عليه ،  
وواحد الكلام كلمة هي اللفظ الذي يتألف من أصوات منطوقة على هيئة حروف  
وتشير إلى دلالة ومعنى .

وقد وردت كلمة الكلام في القرآن وفسرت بـمعاني مختلفة ، ففي سورة  
الاعراف يقول الله عز وجل : « قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي  
وبكلامي » والكلام هنا يقصد به المشافهة .

وفي سورة الفتح يقول : « يريدون أن يسلبوا كلام الله » ، ثم يعرفونه ، ،  
والمراد هنا التوراة . وفي آية أخرى يطلق لفظ الكلام ، ويراد به القرآن يقول  
الله عز وجل في سورة التوبة : « وإن أحدا من المشركين استجارك فاصتره  
حتى يسمع كلام الله » .

ولفظ الكلام الوارد في هذه الآيات لا يشمل معنى زائداً على صورة  
الكلام المتلفظ بها ، فلم يكن يتضمن إذن أى إشارة إلى المناقشة والجدل الدائر  
حول مسائل الاعتقاد .

وقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحياً فيما بعد ، وتفرّد بمنهج عقلى خاص  
استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وسميت الأقوال التي  
تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي كلاماً ولا سيما تلك التي تمالج

المسائل الاعتقادية ، وقيل أنه العلم الذى يبحث فى الاعتقادات كالتوحيد والصفات . ولما كان كلام الله أبرز مسألة أثارها المتكلمون لهذا أطلق اسم « الكلام » ، على مباحثه إشارة إلى أشرف أجزائه وهو صفة « الكلام الإلهى » ، وهى مسائل الأصول .

وبما سعى « كلاما » ، لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين مما لم يكثُر فى غيره ، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار « هو الكلام » ، دون ما عداه ، كما يقال فى الأقوى من الكلامين هذا هو الكلام (١) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة فى تسميتهم فنسأ من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان ، ويشير الشهرستانى (٢) إلى أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحا فنيا فى عهد المأمون فأصبح لفظ الكلام مرادفا لفظ الجدل (٣) .

وقد بالغ المتكلمون فى الاعتداد بأنفسهم وأنهم وحدهم أصحاب الكلام مما أثار عليهم نقمة الكثيرين فى عصرهم : فيقول يحيى بن عسدى مشيراً إلى طائفة المتكلمين : « انى لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس ، قولهم نحن المتكلمين ، نحن أرباب الكلام ، والكلام بنا صح وانتشر ، كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل كلام ، لعلم عند المتكلمين خرس أو سكوت ، أو ما يشكلم يا قوم الفقيه والنحوى والطبيب . والمحدث والصوفى .. الخ » (٤) .

---

(١) الأبهى : شوارب الألفاظ ص ٤ .

(٢) اللؤلؤ والنحل ج ١ ص ٣٦ .

(٣) راجع أيضاً اللوائف لمضد الدين الأبهى ص ١٦ ، والاتصار لخصايص ص ٧٢ حيث يقول : « نعلم أن الكلام لم ( أى لم يمتز ) دون سواهم » .

(٤) المقابلات لتوحيدى .



### تعريف ابن خلدون :

يعرف ابن خلدون الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة .

ويشير مضمون هذا التعريف إلى أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة وأصلها التوحيد ، وذلك باستخدام الأدلة العقلية ، ويفترض المتكلم أصلاً سبق الإيمان بالعقائد المفروضة على المسلم ، أما اختصار علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعني أن ابن خلدون - وقد كان أشعرياً - يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم .

### تعريف الفارابي :

ويعرف الفارابي علم الكلام بأنه صناعة يقتدر بها الإنسان على لصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال (١) .

### أما الأيجي :

فانه يعرف الكلام بأنه « علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه » (٢) .

ويذهب التفتازاني إلى أن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول الدين أي الكلام . يتضح لنا من هذه التعريفات أن المتكلم يبدأ من مسلمات عقائدية مقررة

---

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ،

(٢) الأيجي : المواقف ،

وضعها الشارع وهو ( أى المتكلم ) لا يقدح في صدقها بل يؤمن بها إيماناً كاملاً ، وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والرد على مخالفتها ودحض شبهاتهم حولها . والفرق بين الفقيه والمتكلم أن الفقيه يتناول المبادئ الدينية ويدرس ما يترتب عليها من نتائج ، أما المتكلم فإنه يناقش المبادئ نفسها لإقامة الحجة والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ، فثلاً يتناول الفقهاء مسألة المعاد والجنة والنار والخلود ولا يجادلون فيها بل ينحصر بحثهم فيما يترتب عليها من أمور ، ولكن المتكلمين يناقشون فكرة المعاد ذاتها وامكانها أو عدم امكانها .

#### علم الكلام والفلسفة :

يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أن الكلام غاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه ، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم . ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أى أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها ثم يتدس الطرق التي تؤدي إلى اثبات هذه القاعدة ، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من درجة الصفر أى من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البدئية ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منها عقلياً صرفاً .

فثلاً يسلم المتكلم بوجود الله ووحدايته ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأى شيء عند البداية ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلاً .

#### مناهج المتكلمين وأساليبهم :

يتبع المتكلم في تأييد موافقة عدة أساليب منها :

#### ١ - طريقة البرهان الكلامي :

فهو يتسلم مقدمات ويستنتج منها نتائج وتسمى هذه الطريقة بطريقة التنازع أو إبطال اللازم بإبطال المألوم يقول الغزالي (١) : المتكلمون يصدر عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطروهم إلى تسليمها أما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا .

ومعنى هذا أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تنافض هذه الأقوال فتبطلها ، أي يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافيًا لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم . ولكن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدل الذي لا يسلم بغير البديهييات .  
بنا يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالاصول الاعتقادية .

#### ٢ - طريقة التأويل :

يلجأ المتكلم إلى تأويل النصوص التي يشمر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه ، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق .

#### ٣ - طريقة التلويح :

وهو ترك الأمر لله وإعتبار أن المسائل التي يحسبها المتكلمون فوق طور العقل ، يقول ابن خلدون : « ولا تثق بما يزعم لك الفسك من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه

في ذلك ، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب لأنه واد يعم فيه الفكر ولا يغزو بطائل ولا يظفر بحقيقة ( قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ) ولهذا أمرنا بالتوحيد المطلق ( قل هو الله أحد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ) ، فإذا التوحيد هو المعجز عن ادراك الأسباب وكييفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها .

والحجسة في التفويض أن أموراً خاصة جاءت عن طريق الوحي ، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التي يسجز العقل عن إدراكها أو فهم حكماتها ، فلم كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت هناك ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي ، وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يسجز العقل عن إدراكها ، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض ، (١) .

#### نشأة علم الكلام :

بدأ الاسلام ببناء العقيدة - مثله في ذلك مثل أى دين آخر - لأن العقيدة أساس العمل والسلوك ، وتدور مسائل العقيدة حول التوحيد والنبوة والوحي ، فتتناول العلاقة بين الخالق والمخلوق وصفات الخالق وتنزيهه ، والآخرة والبعث .. الخ . وقد غلب على النص القرآني أسلوب التنزيه للألوهية واسباغ الكمالات على الذات الآلية ووصفها بالقدرة والجبروت .

ولم يكتب القرآن ببرد أركان العقيدة الاسلامية فحسب ، بل لقد رد على المناوئين لها من مجوس وصابئة ويهود ومسيحيين ، مستخدماً أسلوب الحجاج العقلي (٢) لنقض المقائيد المخالفة فقال تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا

---

(١) للفتنة لابن خلدون « فصل علم الكلام » ويبدو أن طريقة التفويض قد أخذت بها الأعلامرة وحدهم ولم تكن شائعة عند المعتزلة .

(٢) وهذا الرأي يقول به فريق من الذين يرون أن البذور الأولى للجهد الكلامي توجد في القرآن ، وأن السلف ساروا في نفس الطريق .

الله لفسدنا ، وهذا دليل على وحدانية الله ، وكذلك رد القرآن على منكري البعث من الدهرية بقوله : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهذا نوع من التذليل بالتمثيل ، وقال أيضا في هذا المعنى : « كما بدأنا أول خلق نعيده ، وهذا أسلوب تذليل عقلي .

ومن المعروف أن النبي (صلم) وصحابته تلقوا أصول العقيدة واحترزوا من الجدل فيها وكان المؤمنون على عهد النبوة ، إذا اختلفوا رجعوا إلى الكتاب وسنة الرسول وكانوا يرون أن علم الكلام بدعة ، الاسلام منها براء ، ولكن الايجي يرد على أصحاب هذا الرأي مؤكداً أن الصحابة في عهد الرسول كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويتحدون بها المنكرين للعقيدة ، والنص القرآني نفسه مفعم بهذا اللون من الحجاج العقلي حول العقائد ، ويستعزذ الايجي فيشير إلى أن ما ذكر في كتب علم الكلام إنما بعد قطرة في بحر ما نطق به الكتاب بهذا الصدد ، إلا أن الصحابة لم يدونوا أقوالهم ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات أو بتبريب المسائل وتلخيص السؤال والجواب كما فعل المتكلمون فيما بعد . ولكن دعوى الايجي فيها مبالغة كبيرة ، فهو لم يذكر لنا المصادر التاريخية أو الاسانيد المحققة التي استقى منها روايته . وهو لم يكن من المتقدمين بل كان من متأخري كتاب الفرق الاسلامية وعلم الكلام ، والحقيقة التي لا شك فيها أنه قد روى عن السلف في روايات مسندة ومؤكدة أنهم كانوا يقفون عند ظاهر النصوص ولا يدخلون في جدل أو نقاش حولها ، لإعتقادهم أن الجدل حول العقائد يؤدي إلى تضليل جمهرة المسلمين وترقيق عقيدتهم ، وكذلك فهذه المسائل فوق طور العقل ، وقد سئل مالك بن أنس عن الاخبار التي جاءت في الصفات فقال : « أمروها كما جاءت بلا كيف ، وسئل ربيعة الرأي في قوله تعالى : « للرحمن على العرش استوى ، فقال : « الاستواء غير مجهول والكيف غير

معقول ، ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق . وفى رواية أخرى منسوبة لمالك بن أنس أنه قال بهذا الصدد : « الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول ، والسؤال عنه بدعة ، وكل بدعة ضلال وكل ضلال فى النار » .

استمر الحال على هذا النحو إلى أن تأزمت مشكلة الخلافة على عهد الصحابة ، فثار حولها نزاع سىاسى ، وانقسم المسلمون بعده إلى أحزاب و فرق سياسية يرى كل منها رأيا فيمن هو أحق بالخلافة — كما بينا — وظهرت مشكلة مرتكب الكبيرة ، فسأل البعض عن حقيقة إيمان من يتبع عليا أو معاوية ، أهو مؤمن أم غير مؤمن ، وأدى هذا البحث إلى النظر فى مسألة الإيمان وحقيقته ، وفى مرتكب الكبيرة وحكمه ، وهكذا رأينا كيف أن مشكلة الخلافة ، وهى ذات طابع سىاسى ، قد أفضت إلى خلاقات دينية .

وقد كان من الممكن أن تظل هذه الخلاقات فى دائرة الفروع فلا تشجب وحدة الأمة الاسلامية وتقرقها شيئا ، لولا أن تدخلت عوامل ومؤثرات أجنبية فى حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده ، الأمر الذى كان له أثره فى تعميق شقة الخلاف بين المتنازعين ، فضلا عن تحويل الخلاقات السياسية إلى خلاقات عقائدية آذنت بظهور الجدل حول العقائد فى صورة « الكلام الاسلامى » . فما هى حقيقة هذه المؤثرات الأجنبية وغيرها من العوامل ، التى كان لها دورها فى نشأة علم الكلام ؟

أهم هذه العوامل :

#### ١ - الغزو الثقافى الأجنبى أو الثورة الثقافية المضادة :

لقد فتح المسلمون بلادا ذات ثقافات عريقة ، مثل فارس والشام ومصر وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية والمناوية والمزدكية ، كما انتشرت

اليهودية والمسيحية في الشام ومصر ( وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين )  
وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبية بمعجزاتها عن مقاومة جيوش المسلمين ابدي  
معتقدوها ليبنشروا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين  
إضعاف الروح الإسلامية وتفتيت وحدة المسلمين ، ولما كانت الفلسفة اليونانية  
وأساليب المنطق اليوناني قد ذاعت وانتشرت في هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام ،  
لهذا فقد كان على الدين اليهودي أن يواجه قضاياها في مرحلة مبكرة ، ولم يلبث  
أن تأخر بها ، وكان ذلك واضحا في التفسير الرمزي للتوراة على يد فيلون  
السكندري .

ثم جاءت المسيحية ، وظهرت حركة علماء الكلام المسيحي (كليان  
وأوريجين) وتسلح هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة  
اليونانية ولا سيما بالأفلاطونية المحدثة وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته  
والتبوة والوحى وحرية الإرادة وعبادة الأيقونة والثالوث الأقدس وسر  
التجسد وطبيعة المسيح ، وانقسم المسيحيون بصدد هذه المسائل إلى يعاقبة  
وتساطرة وملكانيين .

وحيثما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظروفيهم  
وبأصحاب المقالات من الملحدين والزنادقة والثنوية ، اضطروا إلى التسلح  
بالفلسفة وبالمنطق الأرسطى لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل  
الديني فكان هذا سببا كافيا لنشأة علم الكلام . ويقال أن الفارابي هو الذي  
أدخل المنطق في علم الكلام كما يذكر ماكس ماير هوف .

وقد تمثلت المعارضة المسيحية العنيفة للإسلام على عهد الأمويين في رجال  
تعمقوا دراسة اللاهوت المسيحي من أمثال الأسقف يوحنا الدمشقي طبيب  
يزيد الأموي ، وكان هذا الأسقف يرتب الكتب في مهاجمة الإسلام على طريقة

السؤال والجواب . وكذلك فعل عبد المسيح بن اسحق الكندي الذى عاش فى زمن المأمون ، وقد زعم نفر من المستشرقين أن الكندي هذا هو فيلسوف العرب المعروف ، وقد ذهب البيهقى إلى هذا رأى ، وتشكك الشهرزورى فى نسبة الكندي إلى اليهودية أو المسيحية ، وقد استدل (دى سامى) على أن الكندي كان مسيحيا من أنه لم يكتب كتابا واحدا له اتصال واضح بالإسلام ، واستدرك قائلا : ربما كان هذا الكندي المسيحى شخصا آخر غير الكندي فيلسوف العرب الأول .

والحقيقة أن الكندي الفيلسوف كان مسلما فقد عرفت أسرته على عهد العباسيين وكان والده أبو اسحق بن الصباح أميرا على الكوفة فى زمن المهدي والرشد ولم يكن من عادة الخلفاء أن يولوا أحدا من أهل الذمة على الأمصار . وعلى أية حال فقد كان للجندل الدينى حول العقائد المسيحية ، ومعارضة المسيحية للدين الجديد أكبر الأثر فى ظهور علم الكلام الإسلامى وتطوره .

## ٢ — العامل الثانى :

أما العامل الثانى الذى أسهم فى نشأة علم الكلام وهو الخلافات السياسية حول الإمامة وكيف أنها أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية فقد تناولناه بالبحث فى موضع سابق .

## ٣ — العامل الثالث :

الآيات المتشابهات . وهى آيات قرآنية مشككة ، مبهمه المعنى يعارض بعضها البعض الآخر . الأمر الذى أدى إلى ظهور أسلوب التأويل الذى استخدمته الفرق الإسلامية للتدليل على صحة مواقفها .

ونجد فى القرآن آيات تشعرونا بالتجسيم أو بالتشبيه وأخرى تشهدنا



إلى التنزيه ، فمن الآيات ما يشير إلى أن الله عرشاً وأن له تعالى وجهاً . . الخ .  
ومنها ما يزه الله عن صفات المخلوق كقوله تعالى . . ليس كمثل شيء وهو السميع  
البصير (١) . . وقوله أيضاً : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون (٢) » .

وقد اختلف المسلمون في تفسير هذه الآيات ولم يتضح لهم هدف الشارع  
منها . ويقول القرآن الكريم « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن  
أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه  
ابتناء الفتنه وابتناء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون  
آمنّا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » (٣) .

وأيضاً فقد أثيرت مسألة الجبر والاختيار استناداً إلى آيات متشابهات مثل  
قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٤) » . وهذه آية صريحة في  
الجبر ومثل : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٥) » ،  
وكذلك قوله تعالى : « وهديناك النجدين (٦) » . ليعتار أي الطريقين ، وهذه  
الآية صريحة في الاختيار أي في القول بحرية الإرادة .

ويعد ابن خلدون الآيات المتشابهات الأصل في لشأء علم الكلام ، ويرجع  
البحث في ذات الله وصفاته ورويته سواء بالقلب أو بالبصيرة وكذلك كلام الله  
من حيث كونه قديماً أو مخلوقاً ومسائل التوحيد بصفة عامة ، يرجع هذا كله  
إلى مادار من جدال حول تفسير الآيات المتشابهات .

- 
- |                               |                            |
|-------------------------------|----------------------------|
| (١) آية ١١ كـ - س الشورى ٤٢   | (٤) آية ١٧ م - س الأنفال ٨ |
| (٢) آية ١٨٠ كـ - س الصافات ٣٧ | (٥) آية ٧٩ م - س النساء ٤  |
| (٣) آية ٧ م - س آل عمران ٣    | (٦) آية ١٠ كـ - س البلد ٩٠ |

#### العامل الرابع مسائل الفلسفة اليونانية :

تأثر علم الكلام الاسلامى ببعض مسائل الفلسفة المشائية ولا سيما بالمذهب  
الذى عند الطبيعيين ، ولو أن المسلمين قد استخدموا هذا المذهب للتدليل على  
وجود الله وكيف أنه العلة المسببة للحوادث ( على رأى الاشاعرة ) بينما  
استخدمه ديموقريطس وأتباعه استخداما مادياً علياً للتدليل على قدم الذرات  
وانتفاء وجود خلاه بينها . وقد كان من الضروري في نظر الاسلاميين وهم يصد  
اثبات القدرة الإلهية المطلقة أن يتعرضوا لوحداث الزمان والمكان والخلاء والفعل  
الإلهى والفعل الإنسانى وقد فرعوا هذه المسائل وغيرها من موقعهم الذى الجديد.

يتضح من استعراضنا لعوامل نشأة علم الكلام أن بعضها خارجى والبعض  
الآخر داخلى ، ولهذا فإنه من خطئ رأى أن ترجع نشأة علم الكلام إلى مصدر  
واحد يعينه بل الصواب هو أن نلسم بتأثير هذه العوامل مجتمعة جاعلين الصدارة  
للعوامل الداخلية وأخصها النزاع حول الخلافة ، وكذلك للنصوص القرآنية  
المتشابهة ، وعلى هذا فقد جانب « هـى بور » التوفيق حينما أرجح نشأة علم  
الكلام إلى المسيحية ، وكذلك وقع فون كرمير في نفس الخطأ حينما أرجع إلى  
المسيحية أيضاً نشأة فرقة المعتزلة ، وذلك بحجة أن أول مسألة تكلموا فيها هى  
الجبهر والإختيار ، وكانت الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله الجدل عند نصارى  
الثام قبل ظهور الاسلام ، وأن معبد الجبهر أخذ مقالته في القدر عن نصراني  
أسلم ثم تنصر ، فضلاً عن آراء يوحنا الدمشقى بهذا الصدد ، وكان من  
المعتزلين بحضارة الإسلام في العصر الأموى . أما المستشرق هووتن فهو يذهب  
إلى أن المتكلمين تأثروا بفرقة السمنية الهندية . وأن علماء الكلام التفوا في البصرة  
بأفراد من السمنية ويؤيد البيهونى هذا رأى ، ويقول الایجى « أن أدلة  
السمنية دائرة في علم الكلام » .

أما ابن خلدون (١) فإنه يقطع في هذه المسألة فيذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار نشأت من حب التوفيق بين الآيات المتشابهات أى أنها ذات نشأة إسلامية خاصة . فيكون علم الكلام إسلامى النشأة .

ولسكننا نرجع القول بتعدد المصادر مع غلبة تأثير المصدر القرآنى فيكون المصدر الإسلامى هو البذرة الأولى لنشأة علم الكلام ، ثم تدخلت التأثيرات الأجنبية وعملت على إتمام مباحثه وتطويرها حتى اكتملت مسائله بعد أن التحم بالفلسفة في طوره الأخير .

### موضوع علم الكلام

إن موضوع علم الكلام هو العقائد الدينية الإيمانية من حيث يستدل عليها بالبراهين العقلية ، وأهمها التوحيد وما يتصل به من البحث في قدم الصانع وحدوث العالم ، والصفات الإلهية ، والفعل الإلهى ، وما يتصل به من عدالة إلهية ثم ما يتعلق بهذه المسألة من مشكلات الجبر والاختيار والصلاح والأصلح والعطف ، والتولد والأحوال والكسب . . الخ .

يقول الجرجاني في شرحه على الإيجى معرفاً علم الكلام : إن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وعدم الإعادة للأجسام ، وما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء . وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات .

### مذهب الجوهر الفرد :

ومن أهم مباحث المتكلمين نظريتهم في تفسير حدوث العالم وإرجاعه

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون - س ١٠٥٠ وما بعدها - الجزء الثالث ( مطبعة لجنة البيان ) .

إلى الجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد ، وهى نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة أولاً ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل على مذهبهم فى العلية الإلهية المطلقة ، وكان ديمقريطس اليونانى قد قال بهذه النظرية ولكنها كانت نظرية مادية آلية تؤمن بالمادة والحركة فحسب ، أما المتكلمون فقد انطوت نظريتهم على التسليم بالعلية الإلهية المطلقة فهم يرون أن الوجود يشتمل على الألوهية والجواهر الفردة .

وهم يرون أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الذرات ، وهى تبدو لنا على هيئة أعراض متغيرة إذ أننا لا نعلم شيئاً عن الأجسام فى ذاتها فالأعراض هى مصدر معرفتنا بها ، ومن ثم فما تقوم به ( أى الأجسام المؤلفة من الذرات ) ، لا بد أن يكون أيضاً متغيراً وعلى هذا فهى حادثة وما هو حادث فهو غير قديم فالعالم إذن حادث ، فالتغير فى نظرم إذن هو أصل استدلالهم على حدوث العالم .

والجواهر الفردة لا يتداخل بعضها فى البعض الآخر ولا تأثير لأحد منها على الآخر . وإنما تخضع للاتصال والانفصال . فكل ما يحدث من أنواع التغير إنما هو نتيجة اجتماع أو افتراق ، أى حركة وسكون هذه الذرات ، وقد رأوا أنه لا بد من القول بالخلاء لإمكان الحركة ( على عكس رأى أرسطو ) .

ويرون أيضاً أن كلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أى من سلسلة لا نهاية من النقط المكانية والزمانية ، ووحدة الزمان هى « الآن » ، وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين أوقات الزمان ، وعلى هذا فلا وجود للتصل المكانى أو المتصل الزمانى ولهذا عرف عن النظام قوله بالطرفة لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان

أو الزمان ، وهذا يذكرنا بحج زيتون وأدلته على استحالة الحركة ، وقد جاء موقف النظام القائل بالطرفة لكي يتحاكى الوقوع في متناقضات زيتون ، وربما كان النظام على جهل بالحل الأرسطى لهذه المشكلة ، أو أنه أهمل هذا الحل عمداً لكي ينأى بنفسه عن الموقف الطبيعي الأرسطى القائل بقدوم العالم .

وعلى أية حال فقد كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الذرات أثره السكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلى ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء تلك الآراء التي كان يسلم بها المعتزلة ، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أى نوع من العلية الذاتية بين الأشياء ، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي ، فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة ، فمثلاً لا يرجع احراق النار الخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار ، بل أن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب ، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الاحراق ، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار ولا يحترق إذا أراد الله ذلك . وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات ، واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي .



## الفصل الثامن

### دوار علم الكلام ومواقفه (١)

( الجبرية والقدرية والنسبية )

لقد اتضح لنا بما ذكرنا كيف أنه لم يكن ثمة جدول حول العقائد في عهد الرسول وصحابته الأكرمين . وإنما بدأ الجدل حول الجبر والاختيار في عصر بني أمية ثم اكتمل في العصر العباسي . ولهذا نستطيع القول بأن علم الكلام قد اجتاز في تطوره ثلاثة مراحل رئيسية :

**الدور الأول :** عصر بني أمية .

**الدور الثاني :** العصر العباسي .

**الدور الثالث :** العصر المتأخر .

**أولاً - عصر بني أمية :** ( بواكير المواقف الكلامية )

في هذا العصر ظهرت البواكير الأولى لعلم الكلام الإسلامي ، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أول المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بني أمية . فانقسم المسلمون بعددها إلى مجموعتين يذهبون إلى أن أفعال العباد مقدرة أزلاً وأبداً تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد ، ثم إلى قصوى يقولون بحرية الإرادة وأن الإنسان خالق أفعاله حتى يكون للجواز الأخرى معنى وتعليل ، وقد أطلقت التسمية الأخيرة على المعتزلة ، ولكنهم عارضوها محتجين بأن أعداءهم هم الذين أطلقوها عليهم حتى ينطبق عليهم قول الرسول ﷺ القدرية بحسب هذه

الآمة ، . وعلى أية حال فإن موقفهم الكلامى ليس سوى امتداد لموقف القدرية  
الأوائل كما سنرى .

وقد ظهر فى خلال هذه الفترة أيضا موقف يتسم بطابع النظر الضيق  
والسطحية العامة وهو مذهب المشبهة أو المجسمة ، ولكنه لقي معارضة شديدة  
من سائر أصحاب الفرق ولاسيما الجبرية والقدرية . وكذلك فقد كان موقف  
ابن كلاب الكلامى ارماسا مبكرا لموقف الاشاعة الوسط على ماسياتى  
ذكره .

#### ١ - الجبرية :

كان **الجهنم بن صفوان** أول من قال بالجبر ، أظهر مقالته بترمز ، وجادل  
فيها مقاتل بن سليمان ، ( وكان من المثبتين للصفات إلى حد التشبيه ) ، وقد رد  
جهنم على دعاوى السمنية الحسين ، والالسان فى نظره مجبور فى أفعاله فلا قدرة  
له ولا اختيار ، وهو كالريشة المعلقة فى الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن  
سكنت ، وإن الله هو الذى قدر عليه أفعاله .

ومن آرائه الكلامية ، نفي الصفات الإلهية التى تؤدى إلى تشبيهه تعالى  
بمخلوقاته ، وإثبات صفتى الفعل والخلق لله وحده ، إذ لا يصح وصف المخلوقات  
بهما ، ومن ثم فهى مجبورة على أفعالها ، وكذلك فقد نفي الجهنم أن يكون الله متكلما  
أو أن يكون مرئيا وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين .

يقول البغدادى (١) : « الجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذى قال **بالاجبار**  
والاضطرار إلى الأفعال ، وانكر الاستطاعات كلها ، وزعم أن الجنة والنار

---

(١) الفرق بين الفرق - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م ص ١٢٨ .



تبيدان وتفتيان وزعم أيضا أن الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط . وأن الكفر هو الجهل به وقال : لاقل ولاعمل لأحد غير الله تعالى وانما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على الحجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به . وزعم أن علم الله تعالى سادس وامتنع من وصف الله بأنه شيء أوحى أو عالم مريد . . وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية . . وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته ، وأكفرته القدرية في قوله : « بأن الله تعالى خالق أعمال العباد . فاتفق أصناف الأمة على تفكيكه . » وقد أشار البخداى إلى مقتل الجهم في مرو على يد سلم بن أحوز المازنى في آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ .

وكان قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسى ، من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين ، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الاتيان ببعض المعاصى التى كان الأمويون يفترونها .

وتمت شخصية أخرى قالت بالجبر وهو الجعد بن درهم الذى أذاع مذهبه في دمشق وقد اتصل الجعد بهم وأخذ عنه وقال بالقدر وبالتعطيل وبخلق القرآن مثله . وقد تلاقى الاثنان في الكوفة ، وقد اختلف المؤرخون في تعيين البادئ منهما بهذه الآراء . ويؤكد ابن نباتة في « سرح العميون » أن الجعد أخذ قوله بخلق القرآن عن أبان بن سحمان عن طالوت بن أعصم اليهودى الساحر الزنديق الذى عاش في عصر الرسول .

ويقال أن جعد قتل بأمر من هشام بن عبد الملك بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبرى .

وعلى أية حال فإن رد مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلامي مسلوك يحيط به الشك، ذلك أن إرجاع الأفعال إلى الله وحده واعتباره الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة - هو أقرب إلى منهج التفويض واسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أتقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة في معنى الجزاء والاستحقاق . وسيكون على الأشاعرة في وقت متأخر أن يقولوا بالكسب حتى يبرروا استحقاق الإنسان للثواب والعقاب وحساب الآخرة . والامر الثاني أن مذهب جهم جاء رد فعل الاتجاهين أولهما : مذهب الاختيار عند غيلان الدمشقي ، فكما أفرط غيلان في الاختيار أفرط جهم في الجبر . وثانيهما : أفرط مقاتل بن سليمان في إثبات الصفات حتى جعله تعالى شبيها بخلقه وبذلك أصبح مقاتل في عداد المشبهة بما دعا جهم إلى نفي الصفات وجعله تعالى ليس بشيء فكانت المقدمة التي بنى عليها المعتزلة رأيهم في التعميل ، أيقظ أن جهم اتصل بأصحاب وأصل بن عطاء صاحب مقالة الاعتزال .

٢ - مذهب القدرية : هم أصحاب القول بالاختيار أى القائلين بجزئية الإرادة ، فالإله في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته .

يذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهمي ويذكر عنه الذهبي (١) أن معبد تابعي صدو : لسنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر وقد خرج مع الأشعث على بني أمية ، فقتله الحجاج عام ٨٠ الهجرة . أما ابن نباتة فيقول : أن أول من تكلم في القدر نصراني أسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد وغيلان الدمشقي ، وينص المقرئ (٢) على اسم هذا

---

(١) ميزان الاعتدال .

(٢) الخطط .

الشخص - فيقول انه أبو يونس سنسويه الاسوارى.

وعلى أية حال فإن جمهرة مؤرخى الفرق يردون مذهب الاختيار إلى أصل مسيحي ، والحق أن القرآن قد جمع بين مقالتي الجبر والاختيار ولم يقطع في أى منهما برأى مطلق حاسم . يقول الله عز وجل : وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ، وهذا تأييد لمقالة الجبر ، وفي آية أخرى : إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ، وهى تمنى أن الإنسان يختار له حرية الفعل . ويلشأ الخطأ فى فهمنا هذه الآيات المتشابهة من النظر إليها فى مستوى واحد ، إذ يجب أن نضع آيات الجبر فى المستوى الإلهى وأن نمتنع عن النزول منها إلى مستوى الأفعال الانسانية الجزئية ، فنحن نجعل كثيراً من الحلقات الوسطى القائمة بين الفعل الإلهى والفعل الانسانى ، فذلك أمور تتعلق بالكون بأسره وما ينطوى عليه من عجائب الصنع التى قد يكون بعضها فوق طور الادراك الانسانى ، وينتج عن تدافع وتداخل حركاتها وأفعالها الصادرة عن الله ، أمور نجعلها . فالفعل الانسانى ثمرة تفاعل عناصر عدة متشابهة يرجع بعضها إلى الكون بأسره والبعض الآخر يرجع إلى المجتمعات الانسانية فى جملتها ، فكيف إذن نقيس الفعل الانسانى المعقد بنفس المستوى الذى صدر عليه الفعل الإلهى البسيط ، والحق أننا يجب أن ننظر إلى الفصل الانسانى على المستوى الانسانى فننقع بشهادة الوجدان الذى يقطع بحرية الارادة وبذلك تسلم المسؤولية ولا يسقط الجزاء . ومن ثم يكون الاستمداد الاصلى لأصحاب هذه المقالات من نصوص القرآن نفسها ! فأصحاب الجبر يستندون إلى آيات قرآنية تؤيد دعواهم ولكنهم يأخذونها على المستوى الانسانى ، وأصحاب الاختيار كذلك يستندون إلى نصوص قرآنية ويخطئون بين المستوى الإلهى والمستوى الانسانى . ولا يمكن بحال أن يكون ثمت تناقض بين النصوص القرآنية . فآيات الجبر إنما تصف

الله بالقدرة المطلقة والاحاطة بكل شيء . وأما آيات الاختيار فأنها توجه الى الانسان وأفعاله فتقرر المسؤولية والجزاء ، فلا مناقضة بين الموقنين .

هذا وكانت لغيلان الدمشقي آراء كلامية أخرى ، وقيل أن الحياط يعده من بين رجال الاعتزال . ومن جملة أقواله أن الامامة تصلح في غير قريش . فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها ، وانما تثبت باجماع الأمة ، وهو يعرف الايمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر وإستدلال وأنه المحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وهو يسمى هذه بالمعرفة الثانية ، لأن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان .

وقد انتشر مذهب غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام لتهمجه على بنى أمية لأنه يقول بالاختيار وهم يقولون بالجبر .

٣ - **المشبهة** : لقد تبين لنا أن الجبرية والقدرية وقفنا بالمرصاد للقائلين بالتشبيه ، ودحضنا مقالتهم فما حقيقة دعوام ؟

يقول صاحب الفرق بين الفرق (١) : « اعلوا أسعدكم الله أن المشبهة صنغان . صنف شهبوا ذات الباري بذات غيره . . وصنف آخر شهبوا صفاته بصفات غيره . .

والذين شهبوا ذاته تعالى بذات غيره فريقان : فريق خارج عن دين الاسلام وان انتسبوا اليه في الظاهر . . على حد قول البندادي . . وفريق آخر عدم المتكلمون من فرق الله لاقرارهم بأروم أحكام القرآن .

**أما الفريق الأول** : فثم السباية الذين سموا عليا إلها وشهبوه بذات الإله ، **والثانية** أتباع بيان بن سمان الذي زعم أن معبوده انسان من نور على صورة

(١) البندادي ص ١٣٨ - راجع مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ .

الانسان في أعضائه وانه يفنى كله إلا وجهه ، ومنهم كذلك **المغبرية** أتباع المغيرة ابن سعيد المجلى الذى زعم أن معبوده ذو أعضاء وأن أعضائه على صورة حروف الهجاء . . . ، الخ وحكم هؤلاء جميعا فى نظر أهل السنة حكم عبدة الأوثان .

أما **الفريق الثانى** : من المشبهة الداخلين فى زمرة المسلمين ، فمنهم **الهشامية** المنتسبة الى هشام بن الحكم الرافضى الذى شبه معبوده بالانسان وأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه جسم ذو حد ونهاية وانه طويل هريض عميق وذو طعم ولون ورائحة ، وقد روى عنه قوله أن معبوده كسيكة الفضة وكالؤلؤة المستديرة ، وتبعه فى هذا رأى مقاتل بن سليمان المفسر كما يذكر المقدسى فى البدء والتاريخ . . . إذ زعم أنه جسم من الاجسام من لحم ودم . وانه سبعة أشبار .

وتمت **هشامية** أخرى من المشبهة منسوبة الى هشام بن سالم الجواليقي الذى زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء وقلبا تلبع منه الحكمة .

ومنهم **اليونسية والجواربية** المنسوبة الى داود الجواربى الذى أخذ التجسيم عن هشام بن سالم الجواليقي ، وقد وصف الجواربى معبوده بجميع أعضاء الانسان إلا الفرج واللحية . ويدخل البغدادى **الخابطية** أتباع أحمد بن خابط فى جملة المشبهة وهم القائلون بأن عيسى بن مريم هو الإله الثانى وهو شبيه بالله ، وانه هو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، والخابطية من المعتزلة النظامية أيضا .

وأخيراً نجد **الكروامية** التى نشأت فى خراسان وزعيمها محمد بن كرام فقد دعا الى تجسيم معبوده ، وانه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه ، فهو عمام لعرشه ، وهو محل الحوادث ، وقد وصف ابن كرام

معبوده في بعض كتبه بأنه جومر كما قالت النصارى وأن احترز أتباعه من إطلاق هذا اللفظ عليه مخافة التشنيع عليهم مفصلين إطلاق لفظ الجسم عليه .

وينقل صاحب « الفرق بين الفرق » من هذا إلى الكلام عن الذين شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين ، فيحصرهم في المعتزلة والروافضى ويخص بالذكر القائلين بأن إرادته تعالى من جنس إرادتنا .

والغريب في الأمر أن المشبهة والمجسمة استطاعوا استمالة فريق من عامة المؤمنين فأفسدوا حقيقتهم ، وذلك لأن القول بالتشبيه أقرب إلى موقف مظاهرية والحنابلة والمتسكين بالمنطوق الظاهر للنصوص الدينية ، ولهذا فقد اتفق كل من الجبرية وأصحاب مذهب الاختيار على مواجهة موقف المشبهة ودحض دعاويه.

## الفصل التاسع

### أدوار علم الكلام ومواقفه (٢)

#### المعتزلة

لقد اتضح لنا من دراستنا لأراء الجهمية والقدرية كيف أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام ، قد بكرت في الظهور في محيط الفكر الاسلامي قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز . إلا أن الفضل يعمى الى حركة الاعتزال في تطوير مباحث علم الكلام ووضعها في اطار مذهبي واضح كما نجدها عند شيوعهم على اختلاف مواقفهم . فعلى رأى الاسفرائينى (١) هم أول فرقة « أسسوا قواعد الخلاف وجمعوا بين المنقول والمقول ، وأقاموا سياجا قويا من البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها والمعارضين عليها » .

وكذلك يشير **اللعلى** (٢) الى نفس هذا المعنى فيقول : « المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والحجج على من خالفهم ، **وانواع الكلام** ، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل - والمنصفون في مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقه ، وعليه

---

(١) التضييق في الدين ... ص ٥٣ .

(٢) الفقيه .. ص ٤٠ ( ولو أن المسلمي يخلط بين المعتزلة والزيدية ويسبب الاصول الحنيفة الى علي بن ابي طالب ) .

يقولون ، وبه يتعادون ، وإنما اختلفوا في الفروع .

والأصول التي هم عليها خمسة وهي : العدل والتوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يجوزون ويطالبون . أي أنهم يفسرون العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتعلق بها تفسيراً يتفق مع مذهبهم ، إذ أن ظاهر أصولهم في هذه المسائل يتفق مع « أصول أهل الصلاة من أهل السنة والجماعة ، كما يقول المصلي ، وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضاً مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم في الأصول . ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسدلون بالأصول الأربعة الأولى ، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين . وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم .

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات الله . أما العوامل التي أدت إلى ظهور حركة الاعتزال فهي نفس العوامل التي كانت سبباً في نشأة حركة علم الكلام الإسلامي المبكر بصفة عامة . والتي سبقت الإشارة إليها . فقد قامت هذه الحركة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الحجج العقلية ، في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل .

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم ، على الرغم مما تزخر به كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي



الفرق الإسلامية من آراء ترد هذه الحركة في مجملها إلى مصادر يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية .. الخ .

ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن هذه الحركة - وأن قامت بسبب من مشكلات إسلامية بحتة - إلا أنها خضعت لبعض المؤثرات المسيحية في طور النشأة نتيجة لعامل الانتشار الثقافي في منطقة ظهورها التي كانت تموج بألوان شتى من العقائد والنحل ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر في العالم الإسلامى في العصر العباسى ، وعلى هذا فقد تطورت معالجتهم للمشكلات التي تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة . وقد تمثلت هذه المشكلات في التكيف الشرعى لمرتكبي الكبيرة وفي حرية الإرادة ، وفي الصفات الإلهية ، وكذلك في إمكان رؤية الله في الآخرة .. الخ .

وقد أجمعت المصادر التاريخية على أن **واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد** المولودين سنة ٨٠ هجرية هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد التقديرية الأوانل كما سبق أن أشرنا . ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة **الحسن البصرى** ( المتوفى سنة ١١٠ هـ ) المواظبين على حضور دروسه في مسجد البصرة .

وعلى هذا تكون بداية حركة الاعتزال مع إستهلال القرن الثانى الهجرى أو بعد المائة الأولى للهجرة كما يذكر المقرئى .

غير أن الشيعة ولا سيما زيود اليمن - وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجرى - يرجعون أصول المعتزلة إلى أبى هاشم عبد الله بن

محمد بن الحنفية - كما يذكر الشهرستاني - ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأى آخر عن محمد بن الحنفية ، أما الإمام ابن المرتضى المتوفى عام ٨٤٠ هـ فقد أوصل المعتزلة الى علي بن أبي طالب والد محمد بن الحنفية ثم الى الرسول عليه السلام .

وليس هناك شك في ضعف هذه الرواية ، فهي فضلا عن عدم ورودها عند جمهرة المتقدمين من مؤرخي الفرق فانها لا تكاد تثبت أمام النقد التاريخي لاذ من المعروف أن النبي ورجال الصدر الاول كانوا يتحاشون الجدل حول العقائد ، فكيف اذن يكون الرسول الكريم على رأس المعتزلة ؟

الحق أن الشيعة قد دأبوا على رد أصول الحركات الثقافية الكبرى في الاسلام الى دائرة التشيع ، فكما أرجعوا حركة الاعتزال الى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف وردوا تلك الثورة الروحية الكبرى الى أصول شيعية ، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الاسلام في دائرة إنتاجهم العقلي مع ما في هذا الاتجاه من مبالغة كبيرة ، لاذ أن المسلمين عامة على اختلاف فرقهم قد أسهموا في هذا التراث الثقافي العريض .

على أن الاقتصار على تحديد بداية السلسلة التاريخية لشخصيات حركة الاعتزال دون الاهتمام بأصولها الموضوعية قد لا يفضي بنا الى الكشف عن حقيقة النشأة الاولى لهذه الحركة .

وهذه الاصول الموضوعية منها ما هو عام وقد سبق حركة الاعتزال الى الظهور مثل مشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الصفات الإلهية . ومنها ما هو خاص مباشر كمشكلة مرتكبي الكبيرة ووضع الشرعي وقد كانت هذه المشكلة - في الغالب الأعم - السبب المباشر لقيام حركة الاعتزال .

لقد كانت هذه المشكلة مثار نقاش وجادل طويل بين المسلمين ، بعد أن انتشرت الحروب والفتن وسرى الفساد بين المسلمين ، وراحوا يكفرون بعضهم بعضا ، فاستاء نفر من فضلاء المسلمين أن يقبل المسلمون على اقتراف المعاصي ، أى الكبائر فتطلبوا إلى معسرة حكم الشرع فى هؤلاء المنحرفين عن جادة الدين .

وظهر لهم أن الكبائر على نوعين : وأولها **الكبيرة للعائلة** ، أى الشرك ، وقد أجمعوا على أن صاحبها عظم فى النار .

أما النوع الثانى من الكبائر فهى تسعة : وهى قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وأكل الربا ، والتولى عن الزحف ، وقذف المحصنات (١) .

وهذه هى الكبائر التى كانت مثار جدل بين المسلمين لئلا يحكم الشرع فى مرتكبها ، وقد تركت المناقشة حول كبيرتى القتل والزنا ، وسبب الجدل حول الاولى معروف ، ذلك لأن المسلمين كانوا يقتتلون ويرغم كل من الطرفين المتحاربين أنه هو الذى يحارب من أجل نصرة الحق ، أما الثانية فلأن الفساد والانحراف كان قد أخذ طريقه إلى المجتمع الاسلامى بعد أن ولغ القادة والزعماء فى حياة من الترف والبهو فى المهر الاموى .

لقد كان على أفتياء المسلمين وشيوخهم اذن أن يحسموا الدوا الوضع الشرعى لمرتكب الكبيرة ، فهل يظل مؤمنا أم يخرج عن دائرة الايمان ؟ وقد ناقشنا هذه المسألة فى موضع سابق . وكان على المتجادلين أيضا أن يحددوا حقيقة الايمان فهل هو أمر قلبى فقط أم أنه شعور قلبى وعمل بالجوارح ؟

---

(١) صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

وقد رأى الحسن البصرى أن مرتكب الكبيرة منافق ، ويعاقب على ما ارتكب فلا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر ، وقالت المرجئة بأنه مؤمن ، وامتنعت عن الخوض في القصاص ، أما الخوارج فقد كفرت وخلدته في النار لأن الإيمان عندهم لا يكون تاما بدون العمل ، وجاءت المعتزلة فقالت إنه فاسق ، وغلد في النار وهو في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان فهو لا مؤمن ولا كافر إذ أن العمل جزء من الإيمان .

ويورد الشهرستاني النص التالي وهو يتضمن تفصيل ما أجملناه عن حكم مرتكب الكبيرة ويتضح من سياق هذا النص الاصل الموضوعي والتاريخي للمذهب الاعتزالي ، يقول : « انه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، فالكبيرة عندهم كفر تخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان ممصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا في ذلك ؟ فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في « منزلة بين المنزلتين » لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام فاعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل « فسمى هو واصعابه معتزلة » ، وازعم الى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة التي نشأت عنها - فيما بعد - فرق وطوائف تمثلت في ثلاث طبقات ومنها : الواصلية والهاديلية والنظامية والجاهظية والجبائية .. الخ » .

### أصل التسمية :

يبدو أن معظم المؤرخين يوافقون على اوجاع تسمية المعتزلة الى موقف واصل بن عطاء من مرتكبي الكبيرة كما هو وارد في النص السابق . غير أن هناك عدة تفسيرات أخرى لأصل هذه التسمية . فقد قال البعض : إنما سموا معتزلة لاعتزالهم الدخول في الصراع حول الإمامة فوقفوا على الحياد ولم ينضموا إلى أحد الجانبين . وقال البعض الآخر ان التسمية ترجع إلى قتادة بن دعامة السدوسي الضير الذي عاقل حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة فلما منه أنها حلقة الحسن البصري فلما أدرك جليلة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها (١) . ويذكر الملقى (٢) وكذلك المسعودي (٣) انهم سموا معتزلة لأن كلمة اعتزال في اصطلاحهم تعني القول بالمنزلة بين المنزلتين .

ويرى جوله زهير (٤) انهم سموا بهذا الاسم لأن شيوخهم كانوا يعتزلون العالم ويميلون إلى حياة التقشف والزهد .

ويؤكد أحد المعتزلة وهو ابن المرتضى الزبيدي (٥) انهم إنما سموا معتزلة لاعتزالهم البدع والاقوال المحدثة إستناداً إلى الآية واهجرهم هجرأ جميلاً (٦) . وقول الرسول : من اعتزل الشر سقط في الخير .

---

(١) الرويات ج ١ ص ٦٠٩ .

(٢) التلبيس ص ٤٢ .

(٣) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) شرح مختصر الفرق بين الفرق ص ٩٨ .

(٥) النية والأمل ص ٢ .

(٦) آية ١٠ م - من المنزل ٧٣ .

وقد أطلقوا هم على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد أو العادلة والموحدة على رأى المقتضى والشهرستانى ، أو أهل العدل ، والعدلية على رأى المسعودى وابن قيم الجوزية . وسماوا أنفسهم كذلك باسم أهل الحق . وسماهم أهل السنة باسم القدريه ، وسماوا أيضاً بالجهمية نسبة إلى جهنم بن صفوان ، وبمخائش الخوارج (١) لأنهم كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكبى الكبيرة فى النار ولكنهم يرفضون تكفيره ، وبالوعيدى لقولهم بالوعد والوعيد ، وبالمعطلة لأنهم للصفات الإلهية فى مقابل الصفاتية الذين أثبتوا الصفات وهم الاشاعرة ، وبالتشوية والمجوسية (٢) لقولهم بأن الخير من الله والشر من الله وأن الله يخلق الخير والشرطان يخلق الشر .

ويورد المقرئى (٣) مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة : فهم :

الحرقية : لقولهم بأن الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة .

المنجية : لقولهم بفناء الخالدين « الجنة والنار » (٤) .

الواقية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن .

اللفظية : لقولهم بأن ألفاظ القرآن مخلوقة .

الملتزمة : لقولهم بأن الله تعالى فى كل مكان .

القبورية : لانكارهم عذاب القبر .

ونختص الجدل الدائر حول أصل التسمية بترجيح ارجاع اسم المعتزلة فى النساب الأعم إلى واقعة الانفصال التاريخى عن مدرسة الحسن البصرى ، هذا الانفصال الذى يحمل أيضاً معنى الحياد السياسى بين الفريقين المتنازعين

(١) سروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

(٢) الايانة للاهرى ص ٧٣ .

(٣) الخطوط ج ٤ ص ١٦٩ .

(٤) فيما يختص ببيان نسبة هذا الرأى الى جمهور شيوخ المعتزلة ، راجع : شرح الأصول الخمسة من ص ٢٩٩-٦٠٨ .

أى أهل السنة والخوارج ، وما لبث هذا المفهوم أن اندثر بعد القرن الثمانى للهجرة وحل محله فهم جديد لهذه التسمية ، يعتبر حركة المعتزلة امتداداً للقدرية الأوائل ولبعثهم فى مسألة القدر .

#### الأصول الخمسة :

يبدو أن عقائد المعتزلة لم تتبلور فى صورة أصول خمسة إلا عند رجال الطبقة الوسطى منهم وفى مرحلة الانتقال من الدور الأول لحركة علم الكلام إلى الدور الثانى ، ولم تكن قد تشعبت مباحثها فى هذه المرحلة بعد .

على أنه إلى جوار هذه الأصول الخمسة — التى تعتبر مبادئ عامة لحركة الاعتزال — توجد أيضاً مبادئ خاصة تزيد عليها عند بعض كبار شخصيات المعتزلة .

#### التوحيد (١) :

وهو أم هذه الأصول الخمسة واليه ترجع سائر الأصول ، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلة بالهين وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له ، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله) .

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية ، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك ، ولهذا سموها **بالمعتلة** ، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات ، وهو تعالى قادر بذاته لا بقدره زائدة على الذات ، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات اللسان ، ولهذا أولوا

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة لغافى القضاة عبد الجبار بن أحمد — تحقيق الدكتور عبد الحكيم عثمان — التوحيد ص ١٤٩ - ٢٩٨ .

جميع آيات التشبيه الواردة في القرآن . وأنكروا رؤية الله في الآخرة لأنهما تؤدي إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحاً مطلقاً ؟ .

وستتناول هذه القضايا المتفرعة من مبحث التوحيد بالدراسة والتحليل .  
يوجز الأشعري آراء المعتزلة في التوحيد فيقول : « انهم قالوا : انه واحد ليس كمثل شيء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عتق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى زمين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا يتجاوز عليه الماسة ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأن متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يفسد بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالاسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غير ، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب



عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والذلات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . . . » (١) .

يتضح لنا من تحليل هذا النص أن المعتزلة قد أحركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية ، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الإدراك أو التصور الانساني الشائع البسيط ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات النامضة المتشابهة كما وردت في التنازل دون بحث أو تعمق مغرضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميهِ ، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل .

أما المعتزلة فقد تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطان مرامي الوحي ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً ، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه « ليس كشيء » ، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفي عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية . . الخ ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فنقول القرآن أن « يد الله فوق أيديهم » (٢) أو « وهو القاهر فوق عباده » (٣) ، أو الرحمن على العرش استوى (٤) إنما تفسر على أنه تعالى مسيطر

(١) مقالات الاسلاميين ص ١٥٥ طبعة ريتز ، ص ٢١٦ وما بعدها طبعة مصر ١٩٥٠

( ) شرح قول المعتزلة في التوحيد وغيره ( )

(٢) آية ١٠ م — ص الفتح ٤٨

(٣) آية ١٨ ك — ص الأنعام ٦

(٤) آية ٥ ك — ص طه ٢٠

ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لاعلى الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها ، وتلتقي معها كل آثار الجبهة والجسمية .

ويستدل المعتزلة على أنه تعالى ليس بجسم بقولهم : أن كل جسم انما يحتاج إلى الاعراض كالطول والمرض والجبهة ، وهذه كلها حوادث ، فاما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم ، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالابصار لأن المرئ لابد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق به شيء من هذا ، فهو إذن لا تدركه الابصار . وقد جاء في الذكر الحكيم : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (١) وإنما تتم رؤيته تعالى بالقلب لا بالبصر (٢) .

ومن ناحية الصفات قالت المعتزلة : أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ولكن توجد من بينها ثلاث صفات إيجابية لفظاً ومعنى هي : الإرادة والقدرة والعلم ، وقد كانت مدار أبحاثهم الرئيسية في التوحيد . وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله تعالى منزّه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولكن كيف يتم تصور أحدية الذات مع وجود الصفات ؟ انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد ، فأنه حتى عالم قادر بذاته لا يعلم ولا قدرة وحياة زائدة على ذاته ، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذا هو حال الأجسام ، والله منزّه عن الجسمية .

(١) آية ١٠٣ ك - س الأنعام ٦

(٢) نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٢١٥ .

ولو كانت الصفات قائمة بذاتها تعددت القدماء في الذات الإلهية أى تعددت الآلهة . وهذا شرك صريح . وقد أثار المعتزلة مشكلات شتى تتعلق بالصفات ، منها البحث في قدرة الله عموماً وعلاقتها بالمقدور ثم قدرة الله على الظلم وعلى افناء الجاهلدين وفعل الصالح والأصالح لعباده .

فمن حيث تعلق القدرة القديمة بالمحدثات المتغيرة وكيف أنها توجد لها من عدم ، فقد تساموا عن المرجح لإيجاد هذه المحدثات في زمان دون آخر ، وعن كيفية علم الله ثابت بالمتغيرات وهو غير متغير ، وانتهوا في هذه المسائل إلى اثبات أن علم الله ثابت مستمر لا يتغير وإنما المعلومات هي التي تتغير بحسب الزمان والمكان ، بينما لا تفعل القدرة الإلهية في الزمان والمكان لأنه لا يمكن قياسها بالقدرة الانسانية .

وفيا يختص بالقضايا الأخرى التي أثارها المعتزلة حول قدرة الله على الظلم أو افناء الجاهلدين . فقد قالوا : أن الظلم والكذب لا يقعا إلا من جسم ذى آفة ، والله منزّه عن الجسمية ، وإذن فهو لا يقدر على ظلم عباده أو على افناء الجنة والنار ، مادام قد أخبر بذلك ، وكانت أفعاله تجري وفق قوانين معقولة لا يمكن له أن يفعلها .

وعن مشكلة الصفات أيضاً متفرع مشكلة الكلام الإلهي ، وسيكون لها دور كبير في الدور الثاني من أدوار علم الكلام .

## ٢ - العدل (١) :

المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد ، وليس هناك مسلم أيا كانت دهوره لا يؤمن بالعدل الإلهي ، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن

---

(١) راجع : شرح الأصول الفسفة ... ص ٢٩٩ - ٦٠٨ .

العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق ، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه ، ويفعلون أمراً هاماً طالما أوقعهم في تناقض صريح مع أنفسهم ، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية على المستوى الانساني من حيث الجوهر والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلي الانساني ويتصورون أن ثمة حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهي ، فكيف يمكن للعقل الانساني بمنطقه المحدود أن يدرك المنطق الإلهي وأفعاليته ، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الانسانية المحدودة ١٩

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي . فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى ، وما ربك بظلام للعبيد (١) ، وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (٢) .

وقد رتبوا مباحثهم في « العدل » في جملة قضايائهم منها : أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لحلقه ، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به ، وهو كذلك لم يخلق أفعال المباد لا خيراً ولا شراً ، ومن ثمة فإرادة الإنسان حرة ، وهو خالق أفعاله ، ولهذا كان مستحقاً للجزاء ( الثواب والعقل ) .

أما أن الله لا يفعل إلا لغاية فذلك بين من معرفتنا أن الحكيم لا يفعل إلا للحكمة أو غرض والله سبحانه وتعالى منبع الحكمة وأصلها ، وكذلك فإن الحكيم إما أن يتنفع بعلمه أو ينفع به الآخرين ، وتقديس الله عن أن يتنفع

(١) آية ٤٦ كـ - س فصلت ٤١ .

(٢) آية ١١٨ كـ - س النحل ١٦ .

من خلقه ، وإذن فـ تكون غاية فعله نفع غيره ، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسير لنفع اللسان وخدمته (١) .

وقد تأدت بهم هذه النتيجة إلى القول : **بالصلاح والاصلاح وبالحسن والتبع** العقلين . فلما كان الله يقصد دائماً إلى نفع العباد ، فلماذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه - في نظر جمهور المعتزلة - فعل الاصلاح لهم .

وقد رد المعتزلة على المترضين القائلين بأن أفعال الله ليست معللة بفرض وأنها لو كانت معللة بفرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور - ردوا عليهم بقولهم : أننا لا ندهي الاحاطة بأغراض الله (٢) ، ولكن الذي يؤكد أنه مريد الخير خير ، وأن مريد الشر شرير فيكون الفاعل موصوفاً بفعله ، وتنزه تعالى أن يكون مريداً للشرور والمعاصي ، بل هو مريد لما أمر به من الطاعات أن يكون ، غير مريد للفسق والمصيان والكفر أن يكون ، أما المباحات فلا يريدوها ولا يكرها يقول تعالى : وما الله يريد ظلماً للعباد ، (٣) .

وقد تنرعت من مشكلة العدل الإلهي أيضاً مشكلة انسانية - أشرنا إليها فيما سبق - وهي تتعلق بخلق **الافعال** أو مشكلة الجبر والاختيار ، فهل أعمال العباد مخلوقة لهم فـ تكون راجعة إلى اختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك يلتقي مبدأ الاختيار ؟

وترجع خطورة هذه المسألة إلى أن نفى حرية الإرادة إنما يجب المسئولية

(١) نهاية الاقدام ص ٣٩٧ .

(٢) ابن حزم ج ٢ ص ١٦٦ وما بعدها .

(٣) آية ٣١ - س غافر ٤٠ .

ويرفع التكليف الشرعى عن الإنسان ، وقد جاء فى الذكر الحكيم « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (١) « كل نفس بما كسبت رهينة » (٢) « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٣) « من يعمل سوءا يجز به » (٤) . وعلى هذا فقد انتهى المعزلة فى مبهم عن العدل الإلهى إلى أن الله عادل ، ويقضى عدله بأنه ما دام قد كلف الإنسان فلا بد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث اللسان أفعاله المستول عنها ، ولا يكون لله دخل فى إتيانها ، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة وغترعون لها ، وليس لله تعالى فى أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفى (٥) .

أما بالنسبة للأفعال المتولدة فانها تصناف للسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها إذا كان لا يستهدف الشر أو الخطأ (٦) .

ويرى المعزلة أن القول بحرية الفعل الإنسانى يبرر التكليف الشرعى والوعيد وإرسال الرسل ، وينفى الظلم عن الله .

ولما كان تمت آيات يشعر ظاهرها بالجبر ، لهذا فقد عمد المعزلة إلى تأويلها للدفاع عن مذهب الاختيار ، فتأولوا ما ورد فى هذا الشأن من الحتم والطبع ، مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم » (٧) « بل طبع الله عليها بكفرهم » (٨) . وسيكون على ابن رشد (٩) أن يحدد حلا لهذه المشكلة قد يراه البعض

(١) آية ١٧ ك - س غافر ٤٠ .

(٢) آية ٣٨ ك - س المدثر ٧٤ .

(٣) آية ١١ م - س الرعد ١٣ .

(٤) آية ١٢٣ م - س النساء ٤ .

(٥) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٦) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٧) « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » آية ٧ م - س البقرة ٢٠٧ .

(٨) آية ١٥٥ م - س النساء ٤ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٠٧ .

غير موفق - فهو يرى أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قلنا: أن الإنسان يجبر ، وإذا نظرنا إلى الإرادة وحدها في نطاق فعلها المحدود قلنا أن الإنسان مختار .

وبما يتصل بمسألة العدل الإلهي موضوع يتعلق بدراسة القيم ، وهو موضوع الحسن والقبح ، ويرى المعتزلة أنهما ذاتيان عقليان ، فليس الكذب والشر والسرقة والقتل شرورا لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها ، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي فهو مكلف بشكر المنعم ومكلف بمكارم الأخلاق ولم يصله شرع . والشرع مجرد مخبر عن هذه الأمور لاثبت لها ، والعقل مدرك لها لامنشوء ، والقول بنفي ذلك غير سليم ، ذلك أن طوائف البشر على اختلاف أجناسهم كانوا يحتسبون إلى العقل قبل ورود الشرائع ، ولولا ذلك لما استقام للرسول أمر لشر رسالاتهم إذ أنهم يدعون الناس إلى النظر إلى الأشياء بمقوهم لتكشف لهم حقائق الدين والألوهية ، وأخيرا فانه إذا لم يكن الحسن والقبح ذاتيين كان معنى هذا إبطال القياس الفقهي واستحالة أعمال العقل في المسائل التي لم يرد فيها نص .

### ٣ - المنزلة بين المنزلتين :

عرف المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وربما كان هذا القول سبب اعتزالهم كما سبق أن ذكرنا .

وقد أشرنا - في موضع سابق - إلى أن مضمون هذا الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان .

وقد عرفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل - فرضا كان أو نفلا - إنما يدخل تحت الإيمان ، وكلما ازداد

الانسان خيراً ، ازهداد إيماناً وكلم عصى نقص إيمانه (١) .

#### ٤ — الوعد والوعيد :

المدالة الإلهية تقتضى اثابة المطيع ومعاينة العاصي إن لم يتب ، وهذا في نظرهم أمر محتوم ، يجب ، (٢) على الله أن يفعله ، بينما يرد عليهم المعارضون بقولهم : إن ثواب الله فضل وعد به ، والمقاب عدل وله العفو عنه مصداقاً لقوله تعالى : « أن الله لا يفرغ إن يشرك به ، ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء » (٣) .

#### ٥ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يقضى هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهي تحقيقاً للآية الكريمة : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٤) ،

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب ثم يدرج إلى استعمال اللسان أولاً ثم استعمال اليد ثانياً أى استخدام القوة . وقد طبقوا هذا المبدأ لإبان محنة خلق القرآن ، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية ، ولكن فريقاً منهم لم يتشدد في تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم

(١) ابن حزم ج ٣ ص ١٨٨ ولكن من الكبائر ما يصل إلى حد الكفر مثل تشبيه الله بخلقه ونسبة الجور إليه تعالى أو تكذيبه في خير .

(٢) أن استعمال المعتزلة لحل هذا الأسلوب المنفر في السلام عن الذات الإلهية قد أثار عليهم ثائرة جمهور المؤمنين متبين إياهم بعدم التزام آداب الحديث في تناولهم للأمور الإلهية .

(٣) آية ١١٦ م — من النساء ٤ .

(٤) آية ١٠٤ م — آل عمران ٤ .



في غمار حلبة الصراع السياسى . وقالوا : لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى  
عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره .

\* \* \*

وقد قالت المعتزلة جميعاً هذه الأصول ، وأضيفت إليها بعد تفريعات  
أخرى مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح لمباده وأن أفعاله تتمشى مع  
الحسنة ، وأنه يفعل اللطف والعون لا بالنسبة للإنسان فحسب بل للحيوان  
أيضاً ، وهذا كله مما يدخل في باب العدل ، وكذلك القول بالخلق والجزم الذى  
لا يتجزأ .

### طبقات المعتزلة

لقد اتضح لنا كيف أن المعتزلة أجمعوا على قبول الأصول الخمسة ولأنهم توسعوا في شرحها ، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلاقات كثيرة حول المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه الأصول ، وعلى هذا فقد انقسمت المعتزلة إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل منها موقفا الخاص في تفسير هذه المسائل وفيها .

هذا وقد كان صاحب الملل والنحل من بين الذين أجادوا في تصوير آراء هذه الفرق وتسجيل مواقفها ، ولكننا نؤثر أن نستعرض آراءها في نطاق حركة تطور مذهب الاعتزال في جملة ، وقد حرصنا على استعراض طبقات المعتزلة في موضع واحد ، بعد أن أشرنا إلى موقفهم عامة في الأدوار الكبرى لتطور علم الكلام الاسلامي عامة ، وذلك لكي نتتبع المسائل الكلامية عند المعتزلة دون تفرق أو مبالغة بما يسمح للقارئ بأن يحيط بجملة الاختلافات والفروق التي دار حولها الجدل في هذه المدرسة العقلية المبكرة في الاسلام .

**أولاً — الطبقة الأولى :** ومنها **واصل بن عطاء** و**عمرو بن عبيد** ، وواصل هو رأس هذه الحركة ومؤسسها وهو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال ، وكان تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار إلى أن اعتزل بجلسه وقد نسبت إليه الأصول الخمسة وكان أكثر خوض معاصريه من المعتزلة في مشكلة الصفات الإلهية ، ومسألة الجبر والاختيار ، ورؤية الله ، وخلق القرآن ، وحقيقة الإيمان والتكليف الشرعي لمركب الكبيرة .

وقد عرف عن واصل بصفة خاصة أنه نفى الصفات القديمة لله ، وأعلن أن كل من أضاف لله صفة قديمة فقد أشرك مع الله غيره .

وقد تجمع أصحاب راصل في فرقة سميت بالواصلية ، وانتشرت آراؤها في العالم الاسلامي : مشرقه ومغربيه كما يشير الشهرستاني الذي يجعل آراء الفرقة وأصولها في أربع نقاط هي : نفى الصفات الإلهية ، والقول بالقدر كما ذهب معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وأخيرا القول يشكك في أحد الفريقين في الجمل وصفين ، وأن أحد الطرفين في حادث مقتل عثمان فاسق لا محالة ولا تقبل شهادته .

**ثانيا - الطبقة الثانية :** تبدأ هذه الطبقة بـ **أبي الهزيل العلاف** ( ١٣٥ / ٢٢٦ هـ ) وكان على رأس معتزلة البصرة كما يذكر صاحب الوفيات (١) وقد أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل من أصحاب راصل بن عطاء ، وانضم الى مدرسة الهذيل أبو يعقوب الشحام ، ويبدو من أقوال أبي الهذيل مدى تأثره بالفلسفة اليونانية ، التي كانت قد أخذت في الانتشار على عهده .

وقد انفرد عن أصحابه بمشر قواعد نجعلها فيما يلي :

**١ - الصفات الإلهية :** ذهب العلاف الى أن صفات الله ليست وراء الذات كما هي قائمة بذاته بل هي ذاته وهي قديمة قدم الذات ، وقد قال بهذا الرأي تمسحيا مع الفلاسفة الذين سلموا بوحدة الذات الإلهية وعدم انقسامها .

فإنه عند أبي الهزيل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادرة بقدره وقدرته ذاته هي حياة وحياته ذاته ، فالصفات الإلهية إذن هي وجوه للذات وهذا هو عين ما يقصده أبو هاشم بقوله أن الصفات **أحوال** للذات .

٢ - **الارادة والخلق** : أثبت أبو الهذيل لله ارادات لا في محل يكون الباري تعالى مريدا بها ، وارادة الله غير المراد ، فارادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء نفسه ، بل الخلق عنده قول لا في محل .

٣ - **الاعراض** : يرى العلاف أنه توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والارادة من الله والبقاء والفناء ، والاعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فانها ترى ولا تلمس . ومن الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى فسكون الحى لا يبقى بينما يبقى سكون الميت ، وكذلك تبقى اللذات والآلام ، وتبقى أيضا الألوان والطعوم والروائح والحياة والقدرة (١) ، وما يبقى من الاعراض فانه يبقى بقاء يخلقه الله لا في محل . ومن الاعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد ، ويجوز أن يقدر الله عباده على الاعراض التي يعرفون كيفيةها كالحركة والسكون والصوت والالم ، اما الاعراض التي لا يعرفون كيفيةها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها .

٤ - **الجوهر الفرد** : من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسما لأنه ليست له صفات الاجسام فلا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا اقتران . ويحتمل الجوهر الفرد من الاعراض كالحركة والسكون فحسب ، وفي مقدور الله أن يفرق الجسم فيصبح جواهر فردة لا تقبل الانقسام .

٥ - **الكلام** : كلام الله بعضه لا في محل مثل قوله « كن » وبعضه الآخر في محل : كالامر والنهى والتعجب والاستخبار ، فامر التكوين غير

أمر التكليف ، وكان المتمثلة لا يفرقون في كلام الله بين هذين الأمرين ، لهذا قالوا أن جميع كلام الله في عمل ومن ثم فالقرآن - وهو كلام الله - في عمل .

٦- القدوس : العلاف قدسرى في الدنيا جبرى في الآخرة ، ففي الدنيا يسكون الإنسان حرا لإرادة حتى يتم التكليف الشرعى ويصبح للشواب والعقاب الأخرى معنى ، أما في الآخرة فالله هو الذى يخلق أفعال العباد ويحدتها ، ومن ثم فحركاتهم ضرورية إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين فيها .

٧- انقطاع حركات أهل الخلدتين : تنقطع حركات أهل الخلدتين ويصيرون إلى سكون تام ، وذلك مع اجتماع الذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار إلا أنها تكون في حالة جمود ، ويرجع قول أبى الهذيل العلاف بهذا رأى إلى اعتقاده بأنه لما كانت الحوادث لها ابتداء فإنه لابد أن تكون لها نهاية ، ومن ثم فإن الحركات تنتمى إلى سكون فتتقطع حركات أهل الخلدتين (١) . وقد أشرنا إلى إثبات العلاف أن الحركات من الأعراض التى لا تبقى . أما السكون ( سكون الميت ) وكذا الذات والآلام فهى من الأعراض التى تبقى ، ولهذا فقد انتهى إلى القول ببقاء حركات أهل الخلدتين وبقاء لذاتهم وآلامهم في حالة سكون دائم .

٨- معرفة الله : معرفة الله واجبة بالدليل والفكر قبل ورود السمع ، ويماقب العبد إذا أخطأ في ذلك .

٩- الحسنى والقيح : هما أمران ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود

---

(١) وكذلك تنتمى هذورات الله في نظره ويكون لها حد ونهاية .

الشرع ، أى أن الحسن والقبح لا يتعلقان بالمدرک لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الذى يحلان فيه ، فهاتان القيمتان إذن موضوعيتان تدركان بالعقل ، فالعقل يستطيع التمييز بين الخير والشر وبين الجمال والقبح بدون حاجة إلى وحى ، وقد قال المعترضون عليهم ، بنسبية هاتين القيمتين ، أو بأن الله هو الذى يحدث الحسن فى الشيء أو فى الموضوع بضرب من التأثير الإلهى المباشر ، ومن ثم فلا يكون الموضوع حاصلا على القيمة فى طبيعته .

٩٠ — **الأجال والأرزاق** : يقول العلاف : أن الآجال مقدرة ، والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلقه الله لينفع به الإنسان فإن قيل أن الإنسان انتفع بما لم يخلقه الله ، كان ذلك معناه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله وهذا خطأ ، والثانى ما حكم الله به العباد فهو حلال ، وما حرّمه فهو حرام ، والأول رزق والثانى ليس رزقاً . وثمة أقوال أخرى للذيل فى الاستطاعة وفى الحجّة على من غاب وكيف أنها لا تقوم إلا بخبر عشرين يشترط أن يكون من بينهم أحد الصالحين .

#### **ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٣٣١ هـ**

هو ابراهيم بن سيار بن هاتىء النظام صاحب فرقة النظامية ، وبعد ثمانى زعماء المعتزلة بعد واصل ، وقد طالع كثيراً من كتب فلاسفة اليونان وخطط كلامهم بكلام المعتزلة ، ومن تلامذته : محمد بن شبيب وأبو شمر وهوسى بن عمران والفضل الحدادى وأحمد بن خباط وجمعفر بن مبشر وجمعفر بن حرب وعمر بن بحر الجاحظ .

ويتفرد النظام عن جمهور المعتزلة بعدة مسائل منها :

١ — قوله بالقدرة مع المعتزلة ، ولكنه ذهب إلى أن الله لا يقدر أن يفعل الظلم بينما هم ذهبوا إلى أن الله يقدر على فعله ، ولكنه لا يفعله لأنه قبيح ، فذهب النظام إلى أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إلى الله فعلا ، ففي تجويز وقوع القبيح منه ، قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، وفاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وأما أفصال الله في الآخرة فقد فهم أصحابه من قوله فيها : أن الله مجبور ومطبوع على ما يفعله ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك ، وأن ما يبدعه ويقدره هو المقدور من حيث أنه لو كان في عباده وتصوره ، ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً ، لفعل ، أى أن الله تعالى يفعل الإصلاح لعباده .

٢ — الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة . والمراد بوصفه بها شرعاً هو أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وكونه مريداً لأفعال العباد معناه أنه أمر بها ونهاه عنها .

٣ — أفعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حوكة اعتماد ، والعلوم والإرادات حركات النفس ، ويقصد هنا بالحركة لا الثقلة فحسب بل التغير أى الحركة بالمعنى العام كما ذكرهما أرسطو في كتاب الطبيعة .

٤ — سلم النظام مع المعتزلة بأن اللسان هو بالروح أو بالنفس وأن الجسم آلتها كما يقول الفلاسفة ، إلا أنه مال مع الطبيعيين منهم بأن قال : أن الروح جسم لطيف متشابه للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخله المائية في الورد ، والدهنية في السمس ، والسمتية في اللبن . وذهب إلى أن الروح هي التي لها قوة وإستطاعة ، وحياة ومشية ، وهي مستطاعة بنفسها واستطاعتها قبل الفعل .

٥ — فنى النظام الجزء الذى لا يتجزأ كالفلاسفة ، وقال بإمكان الانقسام إلى ما لا نهاية ، ومكان عبور اللامتناهى بالطفرة (١) .

٦ — قوله « بأن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل ، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً ، وخلق خلقه ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها ، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » .

٧ — يرى النظام أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت ، كاللون والطعم والرائحة ، وقد وافق النظام هشام بن الحكيم فى قوله بأن مكونات الجوهر أجسام ، فهو إذن تارة يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام ، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام .

٨ ... ذهب النظام إلى أن الله خلق العالم دفعة واحدة كما هو ، وأما التقدم والتأخر فهو ظهور عن كنهه كما ذهب الفلاسفة الطبيعيون .

وللنظام آراء حول إعجاز القرآن والإمام المعصوم ، والنص على الإمام ، وضرورة معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ، وفى الوعد والوعيد . وقد قال بأن الإنسان يختار لقدرته على فعل الصديق ، ولا يوجد فعل الاختيار إلا إذا وجد خاطران ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف (٢) .

ومن أهم تلامذة النظام : أحمد بن خباط والفضل الحداثى وعمر بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ ، وقد قال ابن خباط بأن مرتكب الكبيرة يلحق

---

(١) راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ج١ حجج زينون الايل .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٠ — ٧١ الطبعة القديمة .



التناسخ بروحه فتحل في أجسام أخرى حتى تستحق الجلاء في النهاية .

وقد قال ابن خابط أيضا — ووافقه الفضل في ذلك — بأن رؤية الله تعالى أن يكون الانسان وجها لوجه أمام العقل الفعال وهو فيض من العلة الاولى .

**أما الجاحظ :** ( عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ ) وكان في أيام المعتصم والمتوكل ويعد آخر تلامذة النظام وآخر معتزلة الطائفة الوسطى ، فقد طالع كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم ، وكتب في الادب والتاريخ والفلسفة والجغرافيا والتوحيد والمنطق . وقد قال الجاحظ بإثبات الطبائع كالفلاسفة الطبيعيين ، فالعبد تحصل أفعاله طباعا ، وعلى هذا فهو ينكر أصل الارادة ويصعلها نحواً من انحاء العلم ومن ثم فهو عرض من أعراض العلم ، فالفعل الارادى اذن هو الفعل المعلوم لفاعله فحسب .

ويرى الجاحظ أن أهل النار لا يخلدون فيها عذابا ، بل يصيرون الى طيعة النار ، وأن النار تجذب أهلها الى نفسها من غير أن يدخل أحد فيها . وهو ينفي الصفات كالفلاسفة ، ويقول بأن القدر خيره وشره من العبد .

والمسلم في نظره هو كل من يرى أن الله خالقه وأنه محتاج الى النبي محمد ( صلعم ) وأن البارئ تعالى لا صورة له ولا جسم ولا يرى بالابصار لأن نسبة الصورة الانسانية اليه من سمات الوثنية ، والمسلم كذلك من يعتقد أن الله عادل لا يمحور ولا يريد المعاصي .

ويقول الجاحظ كذلك بقدم المادة ، أما الاعراض فهي مخلوقة وعرصة للتغيير .

وعلى الجملة فهو يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة أكثر من ميله الى الإلهيين .

### بشر بن العنبر المتوفى حوالى سنة ٢٢٦ هـ

من رؤساء معتزلة بغداد ، وقد حاول تطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية للإسلام ، وقد وافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وانفرد عنهم بآراء من بينها مقالاته فى التولد ، ونظرات خاصة فى مسائل أهمها :

١ - **الارادة الالهية** : يرى بشر أن ارادة الله فعل من أفعاله ، وهى إما أن تكون صفة ذات ، أو صفة فعل ، ومن حيث كونها صفة ذات ، فأنه لم يزل يريدنا بجميع أفعاله وبجميع طاعات عبادته ، ومن حيث كونها صفة فعل : فان أراد بها فعل نفسه فى حال احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه ، وان أراد بها فعل عبادته فهو الأمر بها .

٢ - **اللطيف الالهى** : كان النظام قد أحدث مقالة الصلاح والاصلاح ورأى أن كل فعل من أفعال الله لا يخلو من الصلاح والخير ، واذن فأنه لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح عبادته أصلح مما منحهم لأنه لو كان عنده أصلح مما منحهم ولا يمنحهم اياه لكان غير جواد ، فأنه يعطى كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه ، ولا يقدر أن يعطيه أصلح مما اعطاه . ولكن بشر بن المعتز رفض القول بالاصلاح وكفر القائلين به وقال **باللطيف** بدلا من الاصلاح . فأنه عند ألطاف كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا بها ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك اللطاف ، وليس على الله فعل ذلك بعباده ، ولا يجب عليه رعاية الاصلاح ، لأن كل أصاح فوقه أصلح منه ، وعليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح الملل بالدعوة

والرسالة . والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال واذا كان مختاراً في فعله فيستغنى عن « الخاطرين » ، لأن الخاطرين لا يكونان من قبل الله تعالى ، وإنما هما من قبل الشيطان ، والمفكر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم ، فالكلام في الشيطان كالكلام فيه .

وقد رد أصحاب الاصلاح على القائلين باللفظ واتهموهم بأنهم مجورون لله تعالى لأنه لو كانت عنده كل هذه الالطاف فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعاً ؟ وقد أفهم القائلون بالاصلاح ، كل من قال باللفظ ويقال ان الضباط رجع عن مقالته فيه وتاب عنه قبل موته .

٣ - الانسان : يرى بشر أن الانسان مركب من روح وجسد وذلك رداً على قول أبي الهذيل بأنه جسد فقط وقول النظام بأنه روح فقط ولو أن النظام يقصد بالروح أمراً له طبيعة شبه جسمية لطيفة .

٤ - الجسم والحركة : يرى أن الجسم يتكون من ثمانية أجزاء ، وهو يشمل الاعراض ، بينما الجزء لا يمكن أن يحتملها ، والله غير خالق للاعراض والانسان هو الذي يخلقها وهو يفعلها بطبعه ، فانه قادر على أن يقدر عباده على فعل الاعراض ما عدا الحياة والموت والقدرة ، فهو لا يقدرهم عليها . واما الحركة فهي تحصل في الجسم وليس في المكان الاول الذي بدأت منه الحركة أو في المكان الثاني الذي انتهت فيه الحركة ، فالجسم متحرك — بالحركة — من المكان الاول الى المكان الثاني ، وهو في المكانين ساكن غير متحرك .

٥ - عذاب النار : يرى بشر أن الله قسادر على تعذيب الطفل ولسكنه

لا يفعل ذلك وإلا ظلمه لأنه غير مكلف شرعاً ولم يبلغ بعد درجة ممارسة حرية الإرادة .

٦ - المتولد : الفعل المتولد — كما يعرفه الاسكافي — « هو كل فعل يتبعاً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له ، وكل فعل لا يتبعاً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل في حد المباشر » .

فلإنسان اذن أفعال اختيارية مباشرة وأخرى غير مباشرة ، والاولى تتم بقدرة منحها الله إياه يتصرف بها ويستغلها في خلق أفعاله ، اذ لهذه القدرة صلاحية الخلق والايحاء . ويستند المعزلة في قولهم باستطاعة الانسان وحرية فعله الى ثلاثة أمور : تفسير التكليف والوعد والوعيد ، وتبرير ارشال الرسل ونفى الظلم عن الله .

ويرجع السبب في بحثهم في الافعال المتولدة الى أنهم ينطلقون من قاعدة عريضة وهي التسليم بحرية الانسان وبمستوليته التامة عن أفعاله واستحقاقه عليها الثواب والعقاب ، ولهذا فقد أرادوا أن يحددوا مسؤولية الانسان بصدد أفعال لم تصدر عنه ارادياً بل جاءت نتيجة لأفعال صادرة عنه ، وذلك لكي يستبين استحقاقه أو عدم استحقاقه للجزاء ، وقد جعلوا القصد الى الفعل معياراً يقيسون به مدى مسؤولية الفاعل بهذا الصدد . فبينما نجد الفعل المباشر الصادر عن الإنسان اختياراً يكون مقصوداً ، نجد الفعل الناتج عنه غير مقصود منه . فاذا أطلقت سها فأصاب شخصاً خطأ فهل تعد مسئولاً عن قتل هذا الشخص ؟ ان اطلاقك السهم فقل ارادى صدر عنك مباشرة ولكنك لم تكن تقصد أن تقتل هذا الشخص ،

وعلى هذا فقتل الشخص يعتبر فصلا متولدا عن اطلاق السهم وهو ليس اراديا تماما بل لقد وقع على مقتضى الضرورة العلية .

فالفعل المتولد اذن - عند المعتزلة - يضاف إلى الانسان مجازا ولا يقع باختياره ، فهو فعل تبيهاً وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له .

والانسان لا يحاسب على الفعل المتولد إذا كان يجهل وقوع الخطأ أو الشر فيه أما إذا كان يعلم بهما فهو يحاسب على فعله .

وينكر المعتزلة القول بأن الطاعات قد تتولد عن المعاصي وهم بذلك يرفضون مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » .

وقد رد الخياط أيضا على ابن الراوندي الملحد في اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء ، فقال : أن الحى يقع منه السبب وهو حى ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان .

ومن الأفعال المتولدة ما لا يكون له فاعل واحد ، وهو كذلك أيضا ينطوى على سلسلة من الأفعال .

وكان بشر بن المعتز هو أول من أحدث القول بالتولد فهو يقول : ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها : من السمع والرؤية .. يبرز أن تحصل متولدة من فعل العبد ، إذا كانت أسبابها من فعله ، وهذا على مذهب الطبيعيين الذين لا يفرقون بين الفعل المباشر والفعل المتولد من حيث القدرة .

وقد قال ثمامة وممصر بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وآخرون من المعتزلة قسموا المتولدات إلى نوعين : ( ما تولد من غير الحى وما تولد عن فعل الانسان الحى ) أما المتولدات الاولى فهي من فعل الله أو الطبيعة ، أو هي أفعال لا فاعل لها . وأما الثانية فهي كلها من فعل الانسان .

ويرى معمر كذلك أن حدوث الجسم وفناءه عرضان ، فكأنه يقول انه يحدث في غير حيزه فهو من فعل الله بإيجاب الحلقة ، أى أن الله طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وإذا رماه في الهواء أن ينزل ، وهكذا في سائر الأفعال المتوالية (١) .

### معمر بن عبيد السلمي ( المتوفى عام ٢٢٠ هـ )

يذكر الشهرستاني عنه : إنه من أعظم « القسدية » دربة ، في تدقيق القول بنفي الصفات ، ونفي القدر غيره وشره من الله تعالى ، والتفكير والتضليل على ذلك ، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها :

١ - الأجسام والأعراض : ذهب معمر إلى أن الله لم يخلق شيئاً غير الاجسام وأما الأعراض فهي من اختراعات الاجسام إما طبعاً وإما اختياريّاً فعندما تحدث النار الاحراق أو تحدث الشمس الحرارة فذلك عرض يتم بالطبع ولكن عندما يحدث الحيوان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه أعراض تحدث باختيار الحيوان .

. ويرى النظام أن كل ما يحدث في حيز الانسان فهو من فعله ، أى أن العرض يحدث العرض ويفنيه . فعلى أى صورة يكون إذن تدخل الله لاجداث الاجسام ما دامت ستكون هي الأخرى أعراضاً والأعراض اختراعات للانسان وسببها مذهب إلى بطلان ظاهر لأنه سيفطر إلى القول بأن الله تعالى لا فعل له ما دامت الاجسام والأعراض يحدث بعضها بعضاً . وسوف نواجه باستحالات لا حصر لها بعد نفي الفعل الإلهي ، فإذا طبقنا هذا المبدأ على فعل الكلام الإلهي ، فإنا نجد أن المتكلم هو من صدر عنه فعله هو الكلام ، فإن كان الكلام جسماً فقد أبطل قوله : انه

أحدثه في محل ، فان الجسم لا يقوم بالجسم ، فاذا لم يقل معمر باثبات الصفات الازلية ومنها الكلام ، ولم يقل بخلق الاعراض ، فلا يكون لله كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه ، ومن ثم لا يكون لله تعالى أمر ولا نهي أى لا تكون له شريعة وهكذا يتأدى مذهبه إلى البطلان .

٢- **العانى** : الاعراض - حسب قول معمر - تنهاى في كل نوع ، وكل عرض يقوم بمحل انما يقوم به لمعى أو يجب القيام وذلك يؤدى الى التسلسل ، ولهذا سمي هو وأصحابه **باصحاب العانى** .

وهو يرى أيضا أن مخالفة الحركة للسكون وكذلك التغاير والمماثلة ، كل هذا انما يتم بمعنى .

٣- **الانسان** : يرى معمر أن فعل الانسان هو الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من أفعال فهو من فعل الجسد ، أما الانسان نفسه فهو معنى وأجوه غير البدن وهو - أى الانسان - لا متحرك ولا ساكن ولا يرى ولا يس ، وعلاقته بالبدن علاقة تدبير أو تصرف ، وموقفه هذا يرجع إلى رأى الفلاسفة في العقول المفارقة .

٤- **الله وصفاته** : يذهب معمر إلى أنه لا يصلح أن يقال أن الله قديم لأن ذلك يشتر بالتقادم الزمانى ، ووجوده تعالى ليس بزمانى .

وفىما يختص بالصفات فان معمر يضيف إلى الله صفات سلبية كشرح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، ومن ناحية العلم الإلهى ، فهو يرى أنه إذا اتجه علم الله إلى ذاته ، فتكون ثم ذات عالمة وذات معلومة أى ذاتان بما يقضى على وحدة الذات الإلهية ، وإذا اتجه علم الله الى أمر خارج عن ذاته ، فيكون إذن مقتفرا الى معلوم خارج عن ذاته ، فلا يكون الله كاملا ، إذ يكون مقتتة - رأ إلى شيء خارج عن ذاته ، ومن ثم فلا يمكن القول بأنه

تعالى عالم بالمعنى الإيجابي العلم أى لا تكون صفات الله كصفات إيجابية كما هو الحال بالنسبة للإنسان بل يجب نفيها .

وهو تعالى لا متناهى الوجود بمعنى أنه لا يتعين بمكان ، وقد اعتقد البعض خطأ أن موقف معمر هذا يفتح الطريق الى مذهب وحدة الوجود الصوفية ، ولكننا يجب أن نلاحظ أن التمييز بين الخالق والمخلوق كان مبدأ أساسيا في مدارس علم الكلام الاسلامى .

### ثمامة ابن اشرس النهمري ( المتوفى عام ٢١٣ هـ )

يقال أن مذهب معمر تطور على يد ثمامة ، ومن جملة آراء ثمامة : أن المتولدات أفعال لا فاعل لها ، وأما المعرفة ، فهي تتولد من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، وكذلك قوله أيضا بتحسين العقل وتقييده وان لا فعل للإنسان سوى الإرادة .

ويعتقد ثمامة ان العالم مخلوق حقيقة لله ، ولكنه مخلوق طبقا لقانون طبيعى حتى أنه ليمبر عن قوة خفية في الله ، ولا يرجع الى فعل من أفعال الارادة ، أما الكون - فهو في نظره - قديم قدم الله ، وعلى هذا فان ثمامة يرفض محاولة الخلاف التوثيق بين قدم المادة وتعاليم القرآن .

### ثالثا - الطبقة الثالثة :

ظهرت هذه الطبقة في مرحلة اضمحلال المعتزلة ، وقد انقسم أفرادها الى مدرستين :

١ - مدرسة البصرة : وقد عنيت أساسا بمسألة الصفات الإلالية .

٢ - مدرسة بغداد : وقد دارت المناقشات فيها حول معنى الشئ الموجود .

١ - وقد تمثل الخلاف في البصرة بين الجبلى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه



أبي هاشم المتوفى عام ٣٣١ هـ . كان أبو هاشم يرى أن صفات الله هي أحوال للذات غير منفصلة عنها ولا تعرف الذات إلا بها ، أما الجبائ فقد رد عليه قائلا : أن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعبر عن أية فكرة ، وكذلك فهي ليست كصفات ولا أحوال ثابتة حتى نفهم منها ذات أو فاعل بل هي متحدة بالذات اتحاداً لا ينقسم .

٢ - أما البغداديون فقد اهتموا بالبحث حول ماهية الشيء . فقالوا أن النظر شيء يدل على فكرة يمكن معرفتها والاشارة اليها بتركيب لغوي لا يعنى ضرورة وجودها ، لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر ، وهذه الاضافة يصير جوهر موجوداً وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضا ، حتى أن الله يخلق باضافة صفة الوجود . ومن ثم قال معتزلة بغداد يميزون بين فكرتنا عن الشيء التي يحتوى عليها اللفظ الدال على هذا الشيء ، وبين وجود هذا الشيء أو عدمه .

ومن أهم شخصيات المعتزلة في بغداد القاضي عبد الجبار ، وهو أبو الحسن عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ ، وقد تضمن كتابه « شرح الاصول الخمسة » بمجل تاريخ حركة الاعتزال إلى عصره ، هذا بالاضافة إلى كتاب المخفى الذي يتألف من عشرين جزءاً لم يصلنا منها سوى أربعة عشر جزءاً . ويرى القاضي عبد الجبار أصل الاعتزال إلى علي بن أبي طالب فابنه محمد بن الحنفية فأبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ واصل بن عطاء وهكذا نراه يعقد صلة بين التشيع والاعتزال ، وقد اتضح لنا - في موضع سابق - ضعف هذا الرأي .

وقد قدم القاضي التوحيد على سائر الاصول واعتمد على أصليين فقط هما التوحيد والعدل وادخل فيهما سائر الاصول . وهذا ويحتاج موقفه

الى دراسات تفصيلية مستوعبة (١).

ويعد القاضي عبد الجبار وتلاميذه من الشخصيات المتأخرة في حركة الاعتزال ، وقد انقضت فرقة المعتزلة الحقيقية بعد هذه المدرسة أى في غضون القرن الخامس الهجرى ، ولكن مناقشات المعتزلة أدت إلى ظهور ثلاث اتجاهات :

١ - اتجاه يميل إلى الفلسفة اليونانية تلك التى تمثلت فى مواقف شراح أرسطو من الافلاطونيين المحدثين .

٢ - اتجاه الى التصوف وعارسة أساليب الحياة الروحية.

٣ - ثم اتجاه ثالث الى البقاء فى دائرة علم الكلام السنى وذلك بالإنتباه الى الحركة الأشعرية التى حاولت فى هذه الفترة الأخيرة التوفيق بين الفلسفة ومباحث علم الكلام التى أطلق عليها فى هذه الفترة مباحث التوحيد .  
وسنعرض فيما يلى بالتفصيل لأراء الجبائى لى نعطي صورة لموقف أحد كبار مثلى الطيقة الأخيرة من طبقات المعتزلة .

أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائى ( المتوفى عام ٣٣٠ هـ )

وهو تلميذ الشحام شيخ معتزلة البصرة على عصره ، وقد ظهر هو وابنه أبو هاشم فى آخر أدوار حركة الاعتزال .  
وقد انفرد عن أصحابه بحملة آراء منها :

١ - الجوهر والاعراض :

يثبت الجبائى الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو فى حال

---

(١) تولى الدكتور عبد الكريم عثمان على دراسة آثار القاضي عبد الجبار ومذهبه ، ونحن بحاجة الى دراسات كثيرة أخرى تلقى الضوء على حقيقة موقفه الكلامى .

انفراده يجوز عليه مايجوز على الجسم من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ولكنه بدون طول أو عرض أو عمق أو علم أو قدرة أو حياة، والجواهر جوهر بنفسه قبل أن يوجد ، وهو معلوم أيضاً قبل أن يوجد ، وحينئذ يوجد يكون حاملاً للاعراض ، والجواهر كلها من جنس واحد.

**أما الأعراض** فنما يبق كالحرارة والبرودة وغيرها ، ومنها ما لا يبقى كالصوت والالام والارادات والكراهات والحركات . ومن السكون ما يبقى وهو سكون الجهاد ، ومنه ما لا يبقى وهو سكون الحى الذى يعقله فى نفسه . وقال الجبائى انه يجوز أن يوجد العرض الواحد فى أمكنة كثيرة كالكتابة كما أنه يجوز إعادة بعض الأعراض ، وإذا أراد الله أن يفتى العالم خالق عرضاً لا فى محل افنى بجميع الأجسام والجواهر ، وقد حمله على ذلك اعتقاده ان الله لا فى محل ، فيكون إثباته لموجودات هى أعراض لا محل لها كاثبات موجودات هى جواهر لا محل لها .

٢ — **الصفات الأزلية** : يقول الجبائى : أن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، ولم يقل : لم يزل سامعاً مبصراً ، فأنه تعالى كان فى الأزل سميعاً ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع ، وكان فى الأزل بصيراً ولم يصير مبصراً إلا عند وجود المرئى . والقول بأنه سامع مبصر يعنى أن المسموعات والمبصرات تكون أزلية الوجود ، لكنى يمكن وصف الله ازلا بأنه سامع مبصر ، وإنما يقال له سميع بصير بدون التزام بموضوعاتها كما يقال للشخص : سميع بصير أثناء التـوم ولا يقال انه سامع مبصر .

٣ — **أسماء الله** : قال الجبائى أن أسماء الله جارية على القياس لا على التوقيف ، ولهذا أجاز اشتقاق اسم الله من كل فعل فله ، وهذا يؤدى إلى تسمية الله بأسماء غير لافئة ، فأنه يقول : « سخر الله بهم » ، فهل يسمى الله « ساخر » ، قياساً على رأى الجبائى ؟ ولهذا أصر البندادى على القول بأن

أسماء الله مأخوذة على التوقيف وليست جارية على القياس كما يقول الجبائي (١).

٤- الكلام الإلهي : لقد قالت المعتزلة بخلق القرآن وانفرد الجبائي بموقف خاص في نطاق هذا الرأي فهو يقول : « أن الله متكلم بكلام يخلفه لا في محل والكلام أصوات وحروف ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، والله يحدث في نفس قارئ القرآن كلاماً أثناء القراءة ، ليكون القرآن بذلك كلام الله حقيقة » .

ويحمل الشهرستاني آراء الجبائي وردوده على ابنه في عبارات مركزة ، منها : مخالفته لابنه في القول بالأحوال ، فقد ذهب الجبائي إلى أن الله عالم بذاته ، قادر بذاته على ذاته ، ومعنى هذا أن كونه عالماً لا يقتضى وجود صفة العلم زائدة على وجود الذات ، بينما يقول ابنه أبو هاشم أن صفة العلم غير صفة الوجود للذات ، ويسميا « حالاً » . فالأحوال عند أبي هاشم هي الصفات عند الجبائي ، وهي تدرك مع الذات ، فكون العالم عالماً ، صفة غير ذاته وغير أنه موجود ، وينطبق هذا أيضاً على صفتي القدرة والحياة ، إذ المفهوم من الحال غير المفهوم من الذات ولكن تمت إتصالاً بينهما . ويرى الجبائي أن القول بالأحوال يقضى إلى التسلسل من حال إلى حال إلى غير نهاية ، والوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد وأما عند مثبتي الأحوال كأبي هاشم فهو حالة لا فرق فيها بين الوجود والعدم .

ومن أقواله في الصلاح والإصلاح : أن الله لا يعلم ما يصلح عما يفعل لأنه لو علمه ، لأنه لا يخفى بين عباده وبين الإصلاح ، والإصلاح هو الاجود في العاقبة ، والأفعال يجب أن ينظر إليها من ناحية غاياتها .

**وفي اللطف :** قوله : أن من يعلم الله دون لطف أحق بالشواب الأعظم من عليه الله مع وجود اللطف منه ، أما إني فقد قال بالتساوي في الحالين ، وأنه يتعين أن يكلف الله الشخص الإيمان على استواء دون لطف .

**وفي العوض والتفضل والتواب :** قوله : أنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا ، فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم ، وإجتنب القبائح ، وخلق فيهم مع ذلك الشهوة للقبیح والتفوق من الحسن والميل للأخلاق الذميمة ، فإنه يجب عليه لذلك أن يكمل عقولهم ليوجد فيها القدرة والاستطاعة على دحض القبيح والذم من الفعال والوقوف على الأصلح منها .

ومن آرائه أيضا : نفى إمكان رؤية الله ، وإثباته إرادة الله حادثة لا في عمل . وقوله باستعالة بحث الأجسام بعد تفرقها بالموت ، فلا يكون النشور بعد الموت إلا للارواح فقط .

**وقوله بأن للعبد خلقا وابدعا ، والخير والشر والمعصية والطاعة ترجع كلها إليه إستقلا وإستبدادآ .** وأما الإستطاعة فهي قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة النية وصحة الجوارح ، وقد قال فريق من المعتزلة بأنها لا تعدو أن تكون سلامة النية وصحة الجوارح فحسب .

**وقوله أيضا :** أن الإيمان إجتمع خصال الخير للؤمن ، وأن الحسن والقبيح تجب معرفتهما قبل ورود الشرع ، أما الشريعة النبوية فهي في رأيه ألطاف إلهية ، ومع ذلك فإن الحكم يجب عليه ثواب المطيع وعقاب العصاى ، ولكن تحديد ذلك بزمان معين إنما يعرف بالسمع .

وعلى الجملة فإن آراء الجبائي وأن كانت تتخالف في تفصيلاتها آراء شيوخ  
الاعتزال السابقين عليه من الطبقتين الأولى والثانية ، فضلا عن إختلافها مع آراء  
ابنه أبي هاشم ، إلا أنها لا تخرج في مجملها عن الأطار العام للمذهب الإعتزال في  
خطوطه الكبرى .

## الصور الثاني

### العصر العباسي

وينقسم الى ثلاث مراحل :

الرحلة الاولى : من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد .

الرحلة الثانية : من عصر المأمون إلى خلافة المتوكل ( مرحلة الازدهار ) .

الرحلة الثالثة : عصر ازدهار الكلام السني ( مذهب الاشاعرة ) .

### الرحلة الاولى

تميزت هذه الفترة بمناصرة الخلفاء لأهل الحديث واضطهادهم لأهل الكلام ، ولا سيما في عصر الرشيد فقد منع الجدل في الدين ، بل وزج بالمتكلمين في السجون بعد أن تفافم الخلاف بين الفرق الدينية ، الأمر الذي أوشك أن يهدد العقيدة الإسلامية ويشير الشك في نفوس عامة المؤمنين ، فتصدى العباسيون الأوائل لهذه المحنة وجعلوا من أنفسهم حواة للدين وورثة لعلم الرسول حتى يحفظوا بمكانة تضاهي مكانة العلويين عند جمهرة المؤمنين .

ولكن أهل الحديث وإن كانوا قد أدوا دورهم على خير وجه في القرن الأول للهجرة ، إلا أنهم بسبب جهلهم بأساليب الجدل في العقائد - لم يكونوا

أهلا في هذه المرحلة لمواجهة علماء الكلام الذين تساحروا بالمنطق والفلسفة . ويقال أنه حينما طلب ملك السند من الرشيد أن يبعث بمن يناظره في الدين ، أرسل اليه قاضياً من أهل الحديث فعجز عن مواجهة الخصم ، الأمر الذي أثار حفيظة الرشيد وجعله يرضخ لمشورة بطانته باستحضار من سجنهم من المتكلمين فأجابوا عما عجز عنه القاضي .

وفي نهاية المرحلة الاولى - وفي الجزء الاول من القرن الثالث الهجرى - ظهر بعض كبار المعتزلة من الطبقة الثانية مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وقد خلط هؤلاء - ولا سيما النظام - مسائل الكلام بالفلسفة قبل أن تصبح الحركة الفلسفية .

### المرحلة الثانية

تمثل هذه المرحلة رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة ، فلفقد أضحي مذهب الاعتزال عقيدة رسمية تبنتها الدولة بعد أن ولي المأمون الخلافة وكان ذا نشأة معتزلية . ومن ثم اشتدت حركة اضطهاد الفقهاء وأهل الحديث وأعداء المعتزلة على وجه العموم ، وقد ظهر هذا الصراع العنيف في عنة خلق القرآن .

### خلق القرآن :

إذا كان المعتزلة قد نفوا الصفات الإلهية الزائدة عن الذات وقالوا أن صفات الله عين ذاته إلا أنهم خرجوا على هذه القاعدة بصدد صفة الكلام الإلهي فلم يقولوا إنها عين ذاته ، أى أنه متكلم وكلامه ذاته منخافة أن يسأرى القرآن - وهو كلام الله - ذات الله في الوجود ، فيكرن هناك



قديمان : ذات الله وكلامه ( أى القرآن ) مما يؤدي إلى الشرك فضلاً عما ينطوى عليه القرآن من قصص ومناسبات زمانية هي من المتغيرات الحادثات . ومن ثم فكلام الله أى القرآن مخلوق محدث وغير قديم .

وقد قال بعض المعتزلة : أن كلام الله جسم ، وقال البعض الآخر : أنه عرض ، ولما كانت الأجسام والأعراض محدثة ، لهذا كان كلام محدثاً ، والقرآن هو كلام الله وإذن فهو مخلوق أحدثه الله تعالى في محل لأنه — من ناحية — لا يجوز أن يحدّثه في ذاته لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يحدّثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض تتطلب محلاً تقوم به .

وعلى هذا فالله تعالى متكلم بكلام محدث يحدّثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى بل خارجاً عنها يحدّثه في محل فيسمع من المحلل ، شريطة أن يكون هذا المحل جماداً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله .

وقد فسروا تكليم الله موسى بأن الله خلق الكلام في شجرة فسمعه موسى عليه السلام .

هكذا دلل المعتزلة على خلق القرآن واشتغلوا في محاربة المعارضين وأمر المأمون — كما ذكرنا — أن يمتحن الفقهاء وكبار رجال الدولة في هذه المسألة فن رفض منهم القول بخلق القرآن سجن ويطد مثل ماحدث لأحمد بن حنبل (١) وقد استبدت بالمأمون هذه الفكرة حتى أنه كان يربطها بصحة عقيدة التوحيد ويتمعجب من القائلين بغيرها كيف يظنون على إيمانهم بالعقيدة الإسلامية مع رفضهم التسليم بخلق القرآن .

---

(١) يقول الحنابلة : « أن القرآن بحروفه وأصواته قديم » وقد ألفوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : ( لجلد والغلاف قديمان فضلاً عن النصف ) « المواقيت للإمام ج ٣ ص ٧٦ » . . . ولا تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق — في نظر الحنابلة — فيجب أن تكون الكلمات أزلية =

على أن محنة خلق القرآن كان لها رد فعل معاكس ، إذ أنها إستثارت أهل السنة ، ودفعت بهم إلى الدخول في ميدان الجدل الديني للتصدي لتحديات المعتزلة وذلك بعد أن كانوا يتحرجون من الخوض في أى نقاش أو محاجة حول العقيدة ، وتمتحن رد الفعل السنى عن ظهور الحركة الأشعرية .

### نظرية الجوهر الفرد ( الجزء الذى لا يتجزأ ) :

وفي هذه المرحلة ظهر علم الكلام الذرى : أو نظرية الجوهر الفرد ، وكان أبو الهذيل العلاف هو المؤسس الحقيقي لهذا المذهب على رأى هورتن ، ولكن الفضل يعزى إلى الأشاعرة الذين أخرجه في صورته الكاملة ، وقد كان كل من النظام وهشام بن الحكم من أشد المعارضين لهذا المذهب . يقول ابن حزم (١) « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها . وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ » أبدأ بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم اليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبدأ . »

وإذا كان المسلمون قد أخذوا مقالتهم في الجزء الذى لا يتجزأ عن اليونان ( يقول القفطى (٢) : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة في الفلسفة وهو القائل بتحلال الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ) إلا أنهم استخدموها للرد على دعاوى الماديين الجاحدين لوجود الصانع والقاتلين بقدوم العالم . فأثبتوا وجود الله وحدوث العالم .

---

== فيه غير مخلوقة » نهاية الأقدام ص ٣١٣ .

أما السلف فقد قالوا : أن القرآن كلام الله لا نقول مخلوق أو غير مخلوق ، فأثارة هذه المسألة بدعة لم يقل بها النبي (ص) ولا صحابه ... وقف عند قولنا : القرآن كلام الله وهذا فقط هو ما قال الله في قرآنه .

(١) ابن حزم ص ٩٢ .

ومضمون هذا المذهب كما يورده كل من النسفي والتفتازاني ، أن العالم مؤلف من جواهر بسيطة ( والنفس من بينها ) يسميها أعيان ، وأعراض ، والجواهر ما يتقدم بذاته أما العرض فإنه ما يتقدم بغيره . والجواهر إما مركبة كالجسم ، وإما غير مركبة **كالجواهر الفردة** أو الجزء الذي لا يتجزأ .

ويصاح هذا المذهب : كما يقول التفتازاني الرد على الفلاسفة القائلين بالصورة والهيولى القديمتين والذين يثبتون أزلية العالم وينفون الحدوث ، وأصحاب مذهب الجواهر الفرد يستندون في دعواهم إلى أن الحركة في هذه الجواهر مستقيمة فهي ليست أزلية ولا أبدية ، أما حركة العالم - على رأى الفلاسفة - فهي دائرية ولهذا فهي قديمة مثلها في ذلك مثل مادته .

والله ليس جوهرأ فردأ إذ الجوهر في المكان والله لا في محل ، وكذلك فإن الجواهر الفرد يمكن الوجود - لا واجب الوجود - وهذا يتناقض مع ما ينبغي أن تكون عليه العلة الأولى الواجبة الوجود .

وقد اتخذ الأشاعرة موقفاً آخر مغايراً لموقف المعتزلة بصدد الجزأ الذي لا يتجزأ ، فبينما أخضع أبو الهذيل العلاف المذهب لمنهج المعتزلة العقلي نجد أن الأشاعرة قد حولوه إلى نظرية في مناسبات الفعل الإلهي كما سنرى ، الأمر الذي تأدى إلى تحطيم النطاق المعقول للعالية .

ويلاحظ على وجه العموم أن هذه المرحلة من مراحل تطور علم الكلام قد تميزت باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة ، وقد ظل المعتزلة في أوج قوتهم خلال عصر المعتصم ثم الواثق ٢٢٧ هـ - ٢٣٢ هـ ، وما لبثوا أن أمسوا بعد عام ٢٣٧ هـ في حالة سيئة حيث تنكر لهم الخليفة المتوكل ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ فأمر

! بإحراق كتبهم ، ومصادرتها ، وتمقّب زعماءهم في كل مكان . ويبدو أن نهايات القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة كانت تؤذن بظهور حركة مناوئة لمذهب الاعتزال ، لكي تشجّب البدع والانحراف عن عقيدة أهل السنة بعد أن تفرقت كلبه المسلمين بسبب الجدل المستمر حول العقائد ، مما كاد يؤدي بمجهر العقيدة وتماسكها وصفاتها وبساطتها المشرقة كما صدرت عن ينبوع النبوة ورجال الصدر الأول ، ولهذا ظهرت الحركة الأشعرية في العراق ( ٣٠٠ هـ ) والماتريدية ( على يد أبي منصور الماتريدي ٣٣٣ هـ ) في الأقاليم الشرقية ، والطحاوية ( على يد أبي جعفر الطحاوي ٣٣١ هـ ) في مصر . وتكاد تدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد : ألا وهو الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة .

## الفصل العاشر

### أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)

#### الاشاعرة

مؤسس فرقة الأشاعرة هو أبو الحسن الأشعري (١)، ولد عام ٢٦٠ هـ أو ٢٧٠ للهجرة، وقد نشأ منذ شبابه الأول على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائي في البصرة وتلقى عنه أصول هذا المذهب ولكنه لم يلبث أن أعلن على الملأ تحوله عن آراء المعتزلة حوالي سنة ٣٠٠ للهجرة ولعله أحس بمدى ما يحيق بالمعقيدة الإسلامية من أخطار من جراء غلو المعتزلة في آرائهم وتزديدهم في تغليب العقل على النقل، فأزعم أن يرجع عن معتقدهم وأن يجب للدفاع عن عقيدة السلف ليحفظ على المسلمين إيمانهم ويرد غائلة المنحرفين المبتدعين. وقيل أيضاً في تفسير سبب تحوله - أنه رأى النبي في منامه وأنه حثه على اتباع سبيل أهل الحق من المؤمنين.

ويشير مؤرخو الفرق إلى أنه جرت بين الأشعري وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت وأن هذه المناقشة أيقظت ذهن الأشعري ودفعت به إلى الانفصال عن أستاذه والتحول عن مذهب الاعتزال. ومضمون هذه المناقشة أن الأشعري سأل الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد

---

(١) راجع ابن هساكر: تبين كذب الملقى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري

الموت : أحدهم بر تقي والثاني كافر فاسق شقي والثالث طفل صغير ، فأجابه قائلًا : الزاهد في الدرجات والكاfer في الدرجات أما الصغير فن أهل السلامة . فسأله الأشعري : هل يؤخذ الصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟ فأجاب الجبائي باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته ، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج الأشعري قائلًا عن الصغير : « أن التقصير ليس منه وأن الله لم يبقه ولم يقدره على الطاعة » ، ويرد الجبائي قائلًا : ان الله يقول له ( أى للصغير ) كنت أعلم أنك لو بقيت لمصيت ، وصرت مستحقًا للعذاب الأليم ، فراعيت مصلحتك .

ولم يلبث الأشعري أن عاد إلى التساؤل قائلًا : فلو قال الأخ الكافر يا إله العالمين ، كما علمت حاله فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دوني ؟ فرد عليه الجبائي قائلًا : إنك مجنون (١) .

وهذا يعني أن الجبائي فشل في إقناع تلميذه الأشعري ، ولم يستطع الرد على تساؤله ، الأمر الذي أفضى بالتلميذ إلى التشكك في آراء شيخ الاعتزال على عصره فكانت ردة المدوية عن مذهب الاعتزال ، إذ أعلن في جمع حاشد في مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب فقال : « كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أما فاعلها ، وأنا نائب مقلع ، معتمد للرد على المعتزلة مخرج لقضائهم ومعاييرهم » .

ويبدو من نص إعلان التحول أن ثمت مشكلات ثلاث رئيسية كانت موضوع الجدل عند المعتزلة على عصر الأشعري وهى : مشكلة خلق القرآن ،

ونفى إمكان رؤية الله في الآخرة ، ثم مسألة حرية الإرادة الإنسانية أى الاختيار ، وكان على الأشعرى أن يحدد موقفه الجديد من هذه المشكلات الثلاث على ضوء عقيدة السلف - كما يقول - بعد أن رفض مقالة المعتزلة فتكون آراؤه حولها إطارا جامعا لتيار علم الكلام الأشعرى ، ويرى الأشاعرة أنه استمرار لعلم الكلام السلفى .

ويقال أن الموقف الكلامى السلفى قد بدأ في وقت مبكر قبل الأشعرى ولاسيما عند ابن كلاب وعند بعض صوفية أهل السنة من أمثال الحارث المحاسبى ٢٤٣ هـ والجنيد الصوفى ٢٩٧ هـ ، فقد ناقش هؤلاء مسائل التوحيد بأساليب المتكلمين وأشار الشافعى إلى وجود طائفة من المسلمين تدافع عن الإسلام وتعمل على تخليصه من البدع والشوائب . ومع هذا فإنه يرمى إلى الأشعرى أكبر الفضل في صياغة علم الكلام السنى في شكل العلم المنظم .

كان الأشعرى مناظرا قوى الجلبة ، وقد رد على المعتزلة بعد أن أورد آراءهم بأمانة ووضوح ، وهو في استخدامه للجدل الكلامى لم يتقيد كثيرا بالترام مناهج علم الكلام كما فعل أتباعه فيما بعد ، وعلى الرغم من أنه احتفظ ببعض مبادئ الاعتزال إلا أنه كان حريصا على إظهار تمسكه الشديد بمذهب السلف ، ويذكر ابن عساكر أنه ليس له في مذهب السنة أكثر من بسطه وشرحه وتأليفه في بصرته (١) . وقد رفض أن يكون مذهبه مذهبا جديدا يضاف إلى المذاهب الفقهية الأربعة ، فهو يرى أن هذه المذاهب جميعا على حق لاختلافها في القروع دون الأصول ، ولهذا فقد جهد في أن يظهر مذهبه في صورة تندرج تحتها هذه المذاهب الأربعة ، فهو مع مالك ومع الشافعى رغم تنكر الشافعية له ، وكذلك فقد حاول استمالة الحنابلة زاعما أنه إنما ينطق بلسانهم ، ولكن

---

(١) راجع تبين كذب القترى . ص ٣٦٢ .

فريقاً منهم تعصبوا ضده ورفضوا انتسابه إليهم متهمين إياه بأنه مازال على عقيدة المعتزلة الفاسدة ، وقد جاءت ثورة الخنابلة ضد الأشاعرة في بغداد عام ٤٦٩ هـ لكي تشجب أى محاولة لتسلل الأشاعرة إلى صفوفهم ، وقد عبر ابن تيمية عام ٧٣٨ هـ فيما بعد عن هذا الموقف الخنبلي المعارض للأشعرية في ردوده الحاسمة عليهم .

### مذهب الأشاعرة :

#### ١ - الله وصفاته :

يرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والخشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة ، بل التزموا حدود السلف في التنزيه ، فقالوا أن الله علما لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهذه الصفات الإلهية قديمة **وقد ردها إلى سبع صفات هي :** القدرة <sup>(١)</sup> ، والعلم ، والحياة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضا مثل : القادر والعالم والحي والمريد والسميع البصير . أما صفات أفعال الله : الخالق والرازق والمغز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم <sup>(٢)</sup> . وكأنهم يميزون بين **صفات الذات وصفات الأفعال** ، ويحملون الأولى قديمة والثانية محدثة .

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : أنها لو كانت

(١) وقدرة الله عند الأشاعرة غير متناهية ولا يحدما شيء .

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد للقرائى ص ٣٥ .



محدثه لأحدثها الله في ذاته ، وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته ، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفت الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله .

## ٢ - كلام الله ( القرآن ) :

الكلام من صفات الله . والقرآن هو الصورة التي ظهر لنا بها الكلام الإلهي ، ولهذا كان القرآن بصفته كلام الله ، موضع جدال طريل بين المتكلمين من حيث قدمه أو حدوثه .

**فقال الساف :** أن القرآن ( أى كلام الله ) غير مخلوق فهو قديم لفظا ومعنى .

**وقال جمهور المعتزلة :** ان كلام الله حادث في محل .

**أما الأشاعرة :** فقد فرقا بين الكلام النفسى الذى يحول في النفس والكلام المتلفظ به وهو دليل على الكلام النفسى ، والدليل غير المدلول ، فكلام الله النفسى قديم والقرآن كذلك قديم ، أما الحروف والأصوات - القراءة - التى هى دلالة الكلام النفسى والتى هى فعل القارىء فى غلظة (١) .

واذن فكلام الله - على رأى الأشاعرة - قديم غير حادث ولا مبتدع أما الحروف فى مثل الاجسام والالوان والأصوات وسائر ما يتضمنه العالم

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ - ٢٣٥ .

من أشياء فهي مبتدعة مخترعة ، أى أنها قد أحدثت في حدود الزمان ولا يعنى خلق اللفظ أنه من عند الرسول ، بل هو من عند الله ، ولكن خلق لفظ القرآن حدث قبل الوحي في الأزل الصحيح حيث تلى على الملائكة والملا الإعلى ثم نزل به بعد ذلك جبريل على الرسول .

### ٣ - التشبيه والتجسيم :

بينما رفض للمتذلة إمكان رؤية الله في الآخرة نجد الأشاعرة يذهبون مذهب السلف في قولهم برؤية الله ، ولكنهم لا يقبلون أن تكون هذه الرؤية بالصورة الانسانية كما رأى المشبهة ، ومن ثم فهم يقولون : يرى الله من غير حلول ولا حدود ولا تكييف كما يراها سبحانه .

وقد خالف الأشاعرة كلام السلف والمشبهة في مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى وتأولوا الآيات الواردة بهذا الشأن فقالوا : أن وجه الله إشارة إلى الله نفسه وبه إشارة إلى قدرته تعالى ، أما عينه فهي إشارة إلى رؤيته للأشياء واحاطته بها جميعا ، وكذلك تأولوا الاستواء على العرش لأنه تعالى ليس بجسم ولا معرض ، ولا يستقر على الجسم إلا الجسم ولا على العرض إلا العرض ، وقالوا : كان ولا مكان فخلق العرش والكرسى ولم يحتاج إلى مكان ، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه .

وم كذلك نفوا الجهة وتأولوا الآيات الواردة فيها حتى لا تاتم الله صفة المكائبة إلى ألحقها المجسمة بذاته تعالى ، فصور بعضهم الله بصور انسانية مادية - كما سبق أن ذكرنا .

### ٤ - خلق العالم :

كان على الأشاعرة أن يردوا على قول الفلاسفة بقدم العالم استرازا من الوقوع في الشرك بأثبات قديمين : الله والعالم .

وقد رد الأشعري على القائلين بقدم العالم وكذلك فعل الباقلاني في مذهبه الذري ، ثم جاء الغزالي فرد على القائلين بالقدم ردا حاسما في «تهافت الفلاسفة» .

**يقول الأشعري :** أن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض ، ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون الأعراض أو الأعراض بدون الجواهر ، وكانت الأعراض متغيرة والمتغير حادث ، لهذا لم أن تكون الجواهر أيضا حادثة ، وإذن فالأجسام وهى مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة مخلوقة ، ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث .

**أما الباقلاني :** فإنه قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذرى فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها (أجزاء لا تتجزأ) خلقت من العدم ، والعقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست في طبائعها وإنما هى من العقل فقط ، أى أن الصور من أثر العقل ، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى ، أى تنعدم ، وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها ، فلا يبقى العرض زمانين ، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هى آتات منفصلة ، والله هو الذى يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذى يفعل فعلا مباشرا فيها إذ هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التى تطرأ عليها وليس ثمت علل ثانوية لأنه لا توجد قوانين للطبيعة . فمثلا النار لا تحترق الا حرقا أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحترق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار ، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب ، ففعل الاحتراق أثر مباشر له تعالى وما النار والخشب سوى مناسبتين للعقل الإلهي . وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطوا مبدأ الضرورة والمعقولية في الطبيعة الذى قامت على أساسه حركة الاعتزال أى أنهم أنشكروا مبدأ العلية .

وسنرى الغزالي فيما بعد يرد قانون العلية إلى مبدأ العادة والتكرار كما سيفعل دفيد هيوم فيما بعد ، والأشاعرة بموقفهم هذا يفسحون المجال للتأثير المباشر للعلية الإلهية ويجعلون العالم محلي لعملية خلق متجدد مستمر .

٥ — الفعل الانساني ( نظرية الكسب ) :

ما حقيقة الفعل الانساني ؟ ويتبع هذا ، البحث فيما إذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا في أفعاله ؟ وإذا كان مسيرا فكيف تفسر التكليف الشرعي أى نحمله تبعه أعماله ونرتب له الجزاء عليها إما ثوابا أم عقابا ؟

وقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد ، وكذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى . وكذلك رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم ، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات ، فالانسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة ، ولهذا فهو ليس فاعلا بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو الله .

والحق في نظرهم أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده ، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ، ولما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة فيبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله والعبد (١) ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في « الفعل » قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية : -

## ١ - اتقان الفعل وأحكامه .

### ٢ - القدرة على تنفيذه ، أى الاستطاعة .

### ٣ - الإرادة التى تختار واحداً من الممكنات .

فالله تعالى له اتقان الفعل ثم له الإستطاعة ، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شئ خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتباغ مؤثرين فى أثر واحد وهذا محال .

أما الإرادة التى يختص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض - أى التى تختار واحداً من عدة ممكنات - فهى للعبد .

وقد سمي الأشاعرة عمل الله ، أى اتقان الفعل والإستطاعة - 'خلقاً' وإيجاداً وإختراعاً ، أما عمل العبد ، أى الإرادة فقد سموه 'كسباً' ، مصداقاً لقوله تعالى . ' كل امرئ بما كسب رهين ' . فالله يخلق فى العبد الفعل والإستطاعة ، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر فيكتسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً ، وهكذا يكون التكليف الشرعى معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعه أعماله ، من حيث أن له حرية الإختيار .

ولكن الأشاعرة - كما رأينا فى مذهبهم الذرى - يهدسون هذه الحرية بقواهم : أن الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند ميتافيزيقي أو طبيعى للحرية الإنسانية ، وتبقى - على ما يلوح - شهادة الوجدان وهم لا يعولون عليها كثيراً فى تبرير حرية الإختيار .

ولإذن فينبغى يقول الجبرية بعدم قدرة العبد على إحداث الفعل والكسب ،

ويقول المعتزلة بقدره العبد على الأحداث والكسب معاً ، نرى الأشاعرة ينكرون قدرة العبد على الأحداث ويسلبون بقدرته على الكسب فقط .

وربما اعتبر البعض موقفهم هذا توسطاً بين الطرفين ولكن الواقع - كما ذكرنا - أن مذهب الأشاعرة في الكسب يرتد في النهاية إلى مذهب القائلين بخلق الله لأفعال العباد ، إذا ما ربطنا بين موقف الأشاعرة في حدوث العالم والخلق المتجدد ، وموقفهم المفسر للفعل الإنساني . فعلى ضوء هذا الربط بين الموقفين ، تسقط دعواهم عن حرية الفعل الإنساني ويتعذر تبريره على أي وجه .

وقد نشأت أمثال هذه الصعوبات في مذهب الأشاعرة من محاولتهم لإيجاد موقف توسط متمسك مصطنع بين طرفين يصعب التفاوض في كثير من المسائل . ولا شك أن الرأي الذي ساقوه في مشكلة الكلام الإلهي ( القرآن ) يمد مثالا آخر على مبلغ ما الساقوا إليه من مأزق نتيجة لمنهجهم في اصطلاح الحلول الوسطى .

#### ٦ - مسائل أخرى :

والأشاعرة آراء في جملة مسائل : كراهم في معرفة الله والشفاعة والإمامة وغيرها . فهم يزعمون أن معرفة الله توجب بالوحي بيننا يقول المعتزلة أنها توجب بالعقل قبل الشرع مع اتفاق الفريقين على وجوب بعث الرسل .

أما عن الشفاعة فهم يزعمون أن الرسول شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة ، يشفع لهم بأمر الله وإذنه ولا يشفع الله إلا لمن ارتضى ، قالت المعتزلة : لا شفاعة للشيء بحال . وكذلك فيما يختص باستحقاق

المؤمن الفاسق للعقاب فإن الأشاعرة لا يقطعون بعقابه بل يقولون إن شاء الله عفا عنه وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة فهو لا يخلد في النار ، بينما تقول المعتزلة بخلوده في النار .

وللأشاعرة رأى في مسألة الخلافة ( الإمامة ) إذ أنهم لا يكفرون أحداً من المتنازعين بل يقولون أنهم جميعاً على حق إذ أنهم لم يختلفوا في الأصول بل جاء اختلافهم في هذه المسألة في الفروع ولكل مجتهد مصيب مشوبة . ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية : بأن الإمامة تصلح بالإجماع أو بالبيعة العامة .

وهكذا نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التي حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة ، وقد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين ، ولهذا فقد ارتضى غالبيتهم تعاليم هذا المذهب ، وكتب له أن يظل سائداً بينهم فترة طويلة من الزمن عقفاً وانتصاراً ساحقاً على سائر المذاهب الأخرى . فقد صمد الأشاعرة لثورة المعتزلة في منتصف القرن الخامس الهجري حتى قضى عليها وانهار مذهب الاعتزال نهائياً . كما صمدوا لثورة الحنابلة ضدّهم وإنهت بانتصارهم عليهم وسحقهم — كما سبق أن ذكرنا .

#### الماتريدية :

لقد ذكرنا أن الأشعرى لم يكن وحده في ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، بل لقد ظهر أيضاً الماتريدي ، في نفس الفترة ، نسبة إلى (ماتريد) من أحياء سمرقند والمتوفى عام ٣٣٣ هـ ، وقد ارتبط مذهبه بمذهب الحنفية في الفقه ، ويقال أن مذهب الحنفية الفقهي أثر على مذهب الماتريدي الكلامي بحيث أصبحت الحنفية والماتريدية مترادفتين .

انتشرت الماتريديّة في الأقاليم الشرقية للعراق ، وكان الماتريدي يدعو إلى نفس المبادئ التي يدعو إليها الأشعري مع خلاف بسيط يرجع في الغالب إلى نفس استناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريديّة إلى الحنفية وتأخذ برأى المعتزلة في بعض المواقف حتى لقد قيل أن الماتريديّة معتزلة مستترة .

ومن أوجه الخلاف بينهما : أنه بينما نجد الإيمان عند الأشعري مرتبطاً بالمشيئة الإلهية إذ يقول المؤمن : إني مؤمن إن شاء الله ، نجد الماتريدي لا يضيف إلى الإيمان مقولة المشيئة . وحسب رأى الماتريديّة يستحيل على الله أن يعاقب مطيعيه ، بينما يجوز الأشاعرة ذلك . والعقل عند الماتريدي قادر على الاستدلال على وجوب معرفة الله حتى بدون الشرع — وهذا رأى المعتزلة أيضاً — أما الأشاعرة فهم يرون أن الوحي وحده هو الذي يطلعنا على هذا الوجوب . وفيما يختص بالفعل الإنساني يرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الاختيار في الفعل ، فالإنسان قادر على تكليف أفعاله ، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه بإختيار . وهم يفرقون بين خلق الله للفعل وخلق الإنسان له ، إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان في نطاق الزمان الحادث ، وعلى هذا فالقدرة التي للإنسان على خلق أفعاله تختلف في نوعها عن القدرة التي تنطوي عليها صفة الخلق الإلهية . وهنا نجد رداً جريئاً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنساني ، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الإستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب . وكان الماتريدي يفرق بين نوعين من الإستطاعة : إستطاعة إلهية ، أي قدرة الله على الفعل ، وإستطاعة إنسانية ، أي قدرة الإنسان على الفعل .

ويرى الماتريدي أن أفعال الخير تقع برضى الله ، أما أفعال الشر فإنها لا تقع برضى الله . أما الأشاعرة فهم يرون أن الخير والشر كله من الله . ولا



تحمل الحوادث ، الخير أو الشر في ذاتها ، أى في طبيعتها ، وإنما يصفها الشرع بذلك ، بينما يقول المعتزلة أن الخير والشر يكتنان في طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بهما .

وهكذا نرى كيف أن الماتريدية لا تسلك نفس طريق الأشاعرة في التوسط بين السلف والمعتزلة في كثير من المسائل ، بل الواقع أنها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة مع ميل مستر إلى مذهب الاعتزال . ولم يقدر للماتريدية أن تستمر طويلا في محيط إسلامي كانت الأشاعرة فيه سيطرة تامة .

### المرحلة الثالثة

لشهد في هذه المرحلة إندحار حركة الاعتزال وسيطرة علم الكلام السنّي على يد الأشاعرة والماتريدية . وكما إشتط المعتزلة في تكفير مخالفينهم ، كذلك فعل الأشاعرة إذ أدخلوا الفرق المعارضة لأهل السنة في عداد المارقين أو الزنادقة . وأنفوا الكتب الكثيرة في الرد على مخالفينهم ، دفاعاً عن العقيدة ، مستخدمين مناهج وأساليب علم الكلام ، بل لقد أدخلوا النظريات الفلسفية في علم الكلام وجعلوها تابعة للمسائل الإيمانية وأوجبوا الاعتقاد بها . ولكنهم تسلبوا أصل العقائد كما قررها أهل السلف ولم يحاولوا تأويلها أو إخضاعها للعقل كما فعلت المعتزلة . ويتضح هذا الموقف الأشعري من العقائد في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام ( وقد كان ابن خلدون أشعري المذهب ) .

يقول : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » .

وقد إختلطت الأشاعرة في جميع مسائلهم كما رأينا نظرية وسطى بين الاعتزال وأهل السلف فسموها « بالصحاب الطريقة الوسطى » . فقد أفرط المعتزلة في استخدام العقل حتى صادوا به قواطع الشرع وأخضعوا النقل للعقل واحتزوا من التشبيه فوقعوا في التعطيل ، أما الحشوية والظاهرية الذين يرون الجمود على التكاليد وإتباع الظاهر والقول بالتشبيه مخافة الوقوع في التعطيل ففي موقفهم تفريط ظاهر .

وقد جاء الأشاعرة فتوسطوا بين الفريقين وجعلوا النقل أساساً منطلقهم وأصبح العقل عندهم خادماً للنقل . يقول الغزالي . فالذي يقنع بتقليد

الامر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لأن برهان العقل — الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب ، ومثل العقل ، البصر السليم عن الآفات والاذاء ، فالمرضى عن العقل مكتفيا بنور القرآن كالمعرض لنور الشمس مغضيا للاجفان ، (١) .

هذا وقد تم بناء المذهب الاشعرى على يد الباقلاني ( ٤٠٣ هـ ) والجويني ( ٤٧٨ هـ ) ، وجاء الغزالي ( ٥٠٥ هـ ) ليكون أقوى معبر عن هذا المذهب الذى ظل مساندا في العالم الاسلامي زمنا طويلا . كما سنرى في السور الثالث من أدوار تطور علم الكلام .

وقد أسهم في الحركة الاشعرية عدد كبير من أئمة المسلمين وأكثرهم ورعا ، ومن بين من ظهر منهم خلال القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة :

القاضي الباقلاني ٤٠٣ هـ — ابن فورك ٤٠٦ هـ — أبو اسحق الاسفرائيني ٤١٨ هـ — عبد القاهر البغدادي ٤٢٩ هـ — أبو الطيب الطبري ٤٥٠ هـ — أبو المعالى الجويني ٤١٨ هـ — أبو حامد الغزالي ٥٠٥ هـ .  
ابن تومرت المغربي تلميذ الغزالي ٥٢٤ هـ — والشهرستاني ٥٤٨ هـ .

هذا . وما ساعد على انتشار المذهب الاشعرى ، تأسيس المدارس النظامية في بغداد ونيسابور ، وكانت تبشر بهذا المذهب بعد ان اعترف به رسميا في منتصف القرن الخامس للهجرة . وقد كان انبياء مكانة المعزلة خصوصهم — هؤلاء

الذين كانوا مشار كراهية أهل السنة والفلاسفة على السواء - واختفاؤهم من مسرح الأحداث ، من أهم العوامل التي ساعدت على تصعيد الحركة الأشعرية ورسوخ أقدامها ، وجاء قمع ثورة الحنابلة ضد قوة الدولة توطيدا لمكانتهم وتثبيتا لأركانهم ، ولا سيما الجانب الذي يتفق مع آراء السلف من مذهبهم .

### الدور الثالث

وهذا هو الدور المتأخر من أدوار علم الكلام ويؤرخ له في القرن السادس للهجرة ، وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة امتزاجا تاما بالمنطق والفلسفة ، وأظهر من استعمال هذه الطريقة أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، ونجد صورة لهذا الأسلوب الكلامي في كتاب تهافت الفلاسفة ، وسار على منواله الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وجاء فريق بعد هؤلاء خلطوا بين الكلام والفلسفة خلطا ذريعا بحيث يتميز في كتاباتهم بين ما هو كلامي وما هو فلسفي ، وكتاب « المواقف » لمعتمد الدين الأيوبي يمثلنا صورة واضحة عن أساليب كتب علم الكلام ومباحثها في هذا الدور المتأخر .

على أن كتب علم الكلام المتأخر كانت ذات أثر كبير في حركة نقل التراث الإسلامي إلى الغرب اللاتيني في القرون الوسطى ، ونخص بالذكر كتابات الغزالي ولا سيما « تهافت الفلاسفة » وكذلك فإن بعض آراء الأشاعرة قد تسلت إلى الغرب عن طريق هذه الكتب المتأخرة ، فلم لا شك فيه أن موقفا كوقف ما لبرانش عن الطل المناسبة إنما ينم عن أصل أشعري واضح المعالم ، كذلك يذكرنا موقف ديفيد هيوم في إرجاعه لقانون العلية إلى مبدأى العادة والتكرار بموقف الأشاعرة بهذا الصدد .

تعقيب :

بين السلف والاشعرية (١)

( ١ ) فيما يختص بالمراجع الهامة في هذا التعقيب أنظر ما يلي :

G. MAQDISI, Asha'ri and the Asha'rites in Islamic Religious History : Studies Islamic, Vols. XVII - ( pp. 37 - 80 ) et XVIII ( pp. 19 - 40 ) - Maisonneuve, Larose, Paris MGMLXII - XIII.

Richard Mc Carthy, The Theology of Asha'ri Byrrouth, Imprimerie Catholique 1958.

الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة

طبعة حيدر آباد ١٩٠٣

استحسان الخوض في علم الكلام

طبعة حيدر آباد ١٩٢٥

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين

طبعة Ritter - استانبول ١٩٢٩ / ١٩٣٠

ابن عساكر : تبين كذب المفسرى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى

طبعة دمشق / مطبعة توفيق ١٩٢٨

السبكي : طبقات الشافعية الكبرى

طبعة القاهرة ( المطبعة الحسينية ) ١٩٠٦ في ستة أجزاء

ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب

طبعة القاهرة ١٩٣١ / ١٩٣٢ في ثمانية أجزاء

حاجى خليفة : كشف الظنون عن أساى الكتب والفنون

طبعة فلورجل - استانبول ١٩٤١ / ١٩٤٣ ←

لقد اتضح لدينا من بعض الإشارات المختصرة أن ثمت مواقف الثناء ومعارضة بين السلف والاشعرية ، وأن الأشاعرة يربطون مذهبهم بمذهب السلف ويرون أن ابن كلاب يمثل المرحلة الأولى للاشعرية قبل أن يتحدد موقفها ، وأن ابن كلاب يمثل الدور الكلامي في محيط السلف ذلك الدور الذي بدأ منذ عهد الرسول والصحابة على ما يقول به دعاة المذهب الأشعرى المتأخرين . ويتمين علينا أن نعالج هذه القضية . وأن نستعرض تطورات المذهب الأشعرى في مواجهته للمذاهب السلف القوية حتى يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة التي ظلت ردحا طويلا من الزمن مثار نزاع بين الفرقاء المنعنين .

لاشك أن مصادر معرفتنا بالحركة الاشعرية كثيرة ومتنوعة ، فبالإضافة إلى كتابات الأشاعرة المتعددة في موضوعات علم الكلام نجد مرجعين أشعريين هامين يتصديان لرصد تطورات الحركة والدفاع عنها في حماس ظاهر : أما المرجع الأول فهو كتاب التبيين لابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ والثاني طبقات الشافعية السبكي المتوفى عام ٧٧١ هـ .

ويتضح من كتابات ابن عساكر والسبكي أن الاشعرية مرت بمراحل ثلاث :

**المرحلة الأولى :** وهي مرحلة النزاع بين السلفية (ومنهم الأشاعرة) ودعاة النظر العقلي من المعتزلة .

**المرحلة الثانية :** وهي تسجل تحول الاشعرى عن الاعتزال ، وفي هذه

---

ابن خلكان : وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان

طبعة القاهرة ١٩٤٨ ( نشرة محمد عبي الدين عبد الحميد

في ستة أجزاء )

المقبري : الخطط

طبعة القاهرة

المرحلة نجد شيخ الاشعرية يحاول جاهدا التودد إلى السلفية وإلى دعاة الموقف السنّي بصفة عامة ولكنه يواجه بعداء شديد من الحنابلة المتزمتين مع أنه حاول مآشاتهم في كتاب الإبانة . وبعد وفاة الاشعري تعرض أتباعه لموجة عنيفة من الاضطهاد .

أما المرحلة الثالثة : فهي تمثل دور القوة للاشعرية وذلك بفضل شخصية اشعرية كبيرة هي شخصية أبي حامد الغزالي الذي احتضنه نظام الملك الشافعي المذهب ، وكانت المعتزلة في هذه الفترة في دور الاحتضار ، ورغم هذا فقد حافظ الاشعرية على موقعهم الوسيط بين المعتزلة والحنابلة ، مستدين في ذلك إلى أن كتاب الإبانة والجزء الأول من مقالات يعبران عن موقف سنّي ظاهر بدفاعه عن الكسب والتنزيه وأنه بهذا يتفق مع موقف السلف الذي تدعمه الحنابلة ، أما كتاب استحسان الخوض في علم الكلام ، فقد أظهر جانب الاعتزال الكلامي وقبل أسلوب التأويل كما فعلت المعتزلة (١) .

وهكذا نرى تأرجح الاشعرية بين الموقفين السنّي والعقلي وكيف أنها انتهت إلى موقف سنّي يحتفظ بالمنهج العقلي .

على أن التضارب الواضح بين موقف الاشعري في الإبانة وفي قسم من

---

(١) وقد شك شاخث في نسبة كتاب استحسان الخوض في علم الكلام إلى الاشعري استنادا إلى ما رآه من اتحاق موقفه في الإبانة مع مذهب الأشاعرة ( راجع : العقيدة والفرقة في الإسلام - الترجمة الفرنسية ص ١٠١ - باريس ١٩٢٠ ) .  
وكذلك فإن شاخث يرى أنه حتى ولو ثبت صحة نسبة الكتاب إلى الأشاعرة ، فإن منهجه العقلي كان قد سبقهم إليه معتزلة السنة .

المقالات ، وموقفه في استحسان الخوض في علم الكلام ، قد دفع بكل من الشهرستاني<sup>(١)</sup> وابن عساكر والسبكي<sup>(٢)</sup> إلى القول بأن للاشعري طريقين .

والحقيقة أن الاشعري قد استخدم هذين الطريقين معا في إطار الموقف الوسط الذي التزم به منذ انشقاقه عن المعتزلة :

**والطريق الاول :** هو طريق السلف الصالح الذي يرفض منهج التأويل ويمتدز من الوقوع في حظيرة التشبيه ، ويسمى الاشاعرة هذا الطريق بطريق السلامة .

**أما الطريق الثاني :** فهو الطريق الذي سلكته المعتزلة باستخدامها للتأويل ، وقد عمد الاشاعرة إلى هذا الأسلوب غفلة الوقوع في التشبيه ، وكذلك لمواجهة خصومهم المعتزلة المصلين للصفات الإلهية ، فتصدوا الرد عليهم وإثبات الصفات الإلهية وذلك في نطاق حركة الكلام السني دون غلو أو شطط في استخدام المنهج العقلي كما فعلت المعتزلة ، ومع مراعاة ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن من تنزيه حق الذات الإلهية وذلك باستعمال أسلوب كريم وغير منفر في تناول كل ما يتعلق بالأمور الإلهية ، وكانت المعتزلة تقول : يجب على الله أن يفعل كذا ولا يفعل كذا وأنه يقدر على هذا ولا يقدر على ذاك . . الخ مما أظهر رجال الاعتزال في صورة بنفيضة عند السكثرة الغالبة من أهل السنة والجماعة .

وهذا الطريق الثاني يسميه الاشاعرة بطريق الحكمة .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش الفصل ج ١ ص ١٣٢ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣ حيث يقول : « ومذهب الخليل (البغدادي) في الصفات أنها تمر كما جاءت — وهذا مذهب الاشعري . . . ولاشعري قول آخر بالتأويل » .



ولعلنا نتساءل عن السبب الذي من أجله لجأ الأشاعرة إلى سلوك هذين الطريقين مما ؟ الواقع أنه منذ قيام حركة الأشاعرة ، لم يكف دعايتها عن تلبس طريقهم إلى مدارس أهل السنة أى مدارس الفقه الأربعة المعروفة ، وذلك حتى يكون لمذهبهم سند من الشرعية التي لا ريب فيها عند جمهور المسلمين ، وقد ركزوا مساعيهم على الالتئام إلى المدرسة الشافعية ولم يكن هذا مسلكا خاصا بالأشاعرة وحدهم . إذ أننا نجد المعتزلة يحاولون التسلل إلى المدرسة الحنفية بعد أن دالت دولة المالكية والظاهرية في بغداد .

ولكن الخابطة تصدوا لكل من المعتزلة والأشاعرة سواء في بغداد أو في دمشق ، وسرى أيضا كيف أن الشافعية أنفسهم قد أحسوا بحركة التسلل الأشعرى إلى صفوفهم فأنبرى الكثيرون من كبار الشافعية إلى الوقوف في وجه هذه المحاولة .

وكانت حجة الأشاعرة في المطالبة بانصوائهم بين صفوف الشافعية ، أنهم يتابعون موقف السلف في إثبات الصفات الإلهية وأن موقفهم وسط بين المعتزلة وبين القائلين بالتفويض والامرار والارجاء ، وهم إنما يستخدمون الأسلوب الكلامي للدفاع عن هذا الموقف السنى ، هذا بالإضافة إلى أنهم يرمعون أن السلف الصالح قد استخدم الكلام في هذه الحدود التي التزموها . وكان كل من ابن عساکر والسبكي يحاولان جامعين الاستناد إلى هذه الحجج لربط الأشعرية بالشافعية ومع هذا فقد فشل الأول في محاولته ، إذ رفض الشافعية دعواه في إثبات أن علم الكلام بدأ عند السلف الأولين ، وأن الأشعرية هي مجرد إمتداد لمذهب هؤلاء السلف .

وجاء السبكي بعد ابن عساکر بقرنين وسار في نفس الطريق عارلا اقتناع

الشافعية بقبول الأشعرية بين صفوفهم ، رغم أنه يعلم أن الشافعى قد لصح بتجنب الخوض في علم الكلام كما يتجنب المرء مرض الطاعون ، وهو يفسر قول الشافعى هذا بقوله — بعد أن أفاض في شرحه بصورة يستفاد منها أن الشافعى لم يرفض علم الكلام رفضاً تاماً : « فالكلام في الكلام عند الاحتياج واجب والسكوت عنه عند عدم الاحتياج سنة » (١) . أى أن السبكي يقبل ما يقول به الشافعى من ذم الخوض في الكلام ولكنه مع هذا يرى أن الشافعى لا يفتدح في أن الكلام واجب عند الاقتضاء أى في الدفاع عن العقيدة في مواجهة أهل الزيغ والضلال ، بل أن الشافعى نفسه كان من أكبر المتصلمين في علم الكلام على حد قول السبكي (٢) الذى يرى أن المتكلم هو المدافع عن عقيدة أهل السنة ، ولا تفعل الأشعرية شيئاً غير هذا ، فليس لهم مذهب خاص في الفكر بل أنهم تناولوا العقيدة الإسلامية على المستوى السنى ودافعوا عنها بالبراهين العقلية ، ويعتبر الكلام مكملاً للفقه ، إذ الفقه بدون كلام ، لا يكتفى للدفاع عن العقيدة وشرحها ، وقد كان كبار رجال الأشاعرة بالفعل حجة في الحديث والفقه وعلم الكلام (٣) .

وقد رد السبكي على قول ابن سريج الفقيه الشافعى الذى ذم الاشتغال بالفقه والكلام معاً (٤) فقال : « أنه لا يقصد بقوله ذم الخوض في علم الكلام ، وإنما أراد أن يوضح أن الاشتغال بالعلمين معاً يفوت على المشتغل بهما

(١) طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١ .

(٢) م. س. ج ١ ص ٢٤١ .

(٣) م. س. ج ١ ص ٦٦ .

(٤) يقول ابن سريج : « ما وأيت من المنفعة من اشتغل بالكلام فأفالج . . بفوقه الفقه ولا يصل إلى معرفة الكلام » .

الاجادة فيها على السواء ، ولكن هذا الرد وإن كان فيه دفاع عن علم الكلام إلا أنه لا يدفع عن الأشاعرة تهمة الاشتغال بها مما كانوا يفعلون ، يربطهم بين الفقه والكلام ومن ثم فهم لا شك مفرطين في العطنين على السواء حسب قول ابن سريح .

ويتابع السبكي التدليل على دعواه في نسبة الأشعرية إلى الشافعية فيقول : أن أبا بكر بن فورك المتوفى عام ٤٠٦ هـ وأبا اسحق الاسفرائيني المتوفى عام ٤٣٨ هـ — وقد كانا من الأشعرية الشوافع — أوردنا أن الأشعري نفسه كان شافئيا وأنه درس الفقه الشافعي على أبي اسحق المروزي الشافعي ، وعلى هذا فقد ارتبط مصير الأشعرية بالشافعية ، بل لقد نشأت الأشعرية في أحضان الشافعية في رأى السبكي .

وقد أكل السبكي جهوده في إثبات هذه القضية بتوجيه النقد الشديد إلى الشافعية الذين رفضوا دخول الأشاعرة إلى حظيرتهم ، فقد عاب على أبي اسحق الشيرازي الذي أنكر شافعية الأشاعرة ولم يورد أشعريا واحداً في كتابه طبقات الفقهاء وهو القائل : « بأن هذه هي كتب في أصول الفقه أقول فيه خلافا للأشعرية » .

وكذلك هاجم ابن الصلاح ( ٥٧٧ — ٦٤٣ هـ ) وأبا زكريا النووي ( ٦٢١ — ٦٧٦ هـ ) وجمال الدين المزي ( ٦٥٤ — ٧٤٢ هـ )<sup>(١)</sup> والعبادي ( ٤٥٨ هـ ) — لأن الثلاثة الأوائل لم يذكروا في طبقاتهم لفقهاء الشافعية : الأشاعرة ومتكلمي الشوافع ، أما الرابع فلأنه يرفض انتساب ابن كلاب المتكلم إلى الشافعية .

---

(١) كان المزي من أصحاب ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ ومن تلامذته السبكي وابن كثير .

وأخيراً قاننا نرى أن كلا من ابن عساكر والسبكي قد أهمل الناحية الإيجابية في علم الكلام مما تمج به كتابات الأشاعرة : كالكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والزمان والجواهر الفردة والطفرة . . الخ ، وذلك أسلوب بارع في عرض الموقف الأشعري ، يبعده عن مظنة الانحراف والابتداع ، وقد كان السبكي يرى أن السلف كانوا دائماً ضد كلام المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات ، ولكنهم لم يكونوا ضد كلام أهل السنة وأن ه الكلام ، ولو أنه منزلق خطر إلا أنه ضروري في بعض المواقف للدفاع عن العقيدة .

ولهذا فهو يصم موقف الغزالي الذي هاجم علم الكلام في ه الجاهم العوام ... ، بالضعف وعدم التمكن في هذا العلم .

#### والخلاصة :

أن دعاة الأشعرية - تلها منهم على الارتباط بالسلف وأهل السنة على وجه الموم - قد انتهوا إلى أن للأشعرية وجهين : وجه سلفي شافعي ووجه كلاي . وم يبررون هذا الازدواج في موقفهم بأنه نوع من الاجتهاد ، ولكن الشافعية يرفضون استخدام الاجتهاد في غير مباحث الفقه أى في العقائد (١) .

وكذلك فقد فشلت الأشعرية في إثبات خوض السلف المبكر في الكلام ، وفي القول بأن الشافعي له أقوال مؤيدة لعلم الكلام إلى جوار أقواله في ذمه .

وعلى هذا فقد ظهر عجز الأشعرية عن إثبات إنتسابها إلى السلف وفشلها في إضفاء صفة الشرعية على موقفها ، كما أقيمت العقبات ضد تسالها إلى

---

(١) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٦٤ .

مدارس الفقه السنى ، بحيث أننا نرى غالبية الشافعية المتأخرين يدمغون الأشاعره بالتطفل عليهم ، الأمر الذى جعلهم يواجهون عداوة سريرة منهم ومن الحنابلة على السواء كما حدث للبعثلة من قبل ، ولم تكن هذه العداوة ضد موقف الأشعرى في « الإبانة » بقدر ما كانت موجبة إلى موقفه في التأويل وإلى منهجه العقلى . وإزاء هذه المقاومة العنيفة اندفع الأشاعرة فيما بعد إلى إثار طريق النظر العقلى بما أقام بينهم وبين السلف حاجزاً لم يتمكنوا من تخطيه ، وعلى هذا فانه تسقط الدعوى العريضة التى يطلقها بعض مؤرخى علم الكلام المحدثين واتى مؤداها أن المذهب الأشعرى ، هو المذهب السنى السائد فى العالم الإسلامى ، وأن من أراد عقيدة السلف الصحيحة فليتكن الأشعرية قبلته . والحق أن البون شاسع بين موقف السلف ومذهب الأشاعرة من حيث أنه لم يثبت أن السلف قد استخدموا الكلام فى شرح العقيدة ، أو مالوا إلى التأويل فى تفسيرها .

يبقى أن نقول : أنه قد يصدق هذا الادعاء العريض إذا لم يكن للأشعرى غير كتاب الإبانة وقسم من المقالات . أما وقد تمسكت الأشعرية بنسجة كتبها الأخرى إليه فلا يبقى إلا أن تتمسك بشجب كل محاولة لربط الموقف السلفى بالموقف الأشعرى .



# القسم الثاني

الفلسفة الإسلامية





## الفصل الحادي عشر

### الكندي

#### فيلسوف العرب

١٨٥ / ٢٥٦ هـ - ٨٠١ / ٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي<sup>(١)</sup> فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، وكان أجداده ملوكا على كندة ، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالي سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة في زمن المهدي والرشيد ، ويشير الففطلى إلى أن الكندي عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها ، وذلك في فترة الإنارة العربية<sup>(٢)</sup> على عهد المأمون والمعتصم ، وفي جو مشحون بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذويع التشيع ، وكان القرن الثالث الهجرى يوج بالوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندي على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها .

وعرف عنه أيضاً مساهمته في حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتتاب أصولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه ، وإتصل السكندى بقصر الخلافة

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست - ص ٢٥٥ . ابن أئى أسيعة : طبقات الأطباء . الففطلى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ - ٢٤٧ . صاعد : طبقات الأمم ص ٥٩ .

(٢) راجع أحمد أمين ضحى الإسلام ج ١ ص ١٤ / ١٩٣٤ .  
دى يوز : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢١ / ١٩٣٨ .

فعمل طبيعياً ومنجماً غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهلة مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون .

#### آثار الكندي الفلسفية :

اختلف المؤرخون في تعداد كتب الكندي فقال الففطلى أنها مئتان ومئتان وثلاثين رسالة ، ولكن صاعد يذكر أن الكندي خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندي الفلسفية قد فقد معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها في الفاسفة والمنطق والبعض الآخر في الموسيقى والحساب والعلم الطبيعي وغير ذلك .

على أن الكندي قد اهتم اهتماماً شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة في ( حدوث الأشياء ورسومها ) حدد فيها معاني المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى الالة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصوره ، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية ، وقد اهتم الكندي بتحديد الألفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة .

وإذا كانت معظم رسائل الكندي قد فقدت فإنه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله » ومجموعة نشرت في جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو في الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية :

- ١ - رسالة في حدود الأشياء ورسومها .
- ٢ - رسالة في الفاعل الحق للأول التام .
- ٣ - رسالة في إيضاح تناهى جرم العالم .

- ٤ — رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له ،
- ٥ — رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .
- ٦ — رسالة في علة الكون والفساد .
- ٧ — رسالة في الإجابة عن سجود الجرم الأقصى .
- ٨ — رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .
- ٩ — رسالة في القول في النفس .
- ١٠ — كلام في النفس .
- ١١ — رسالة في ماهية النوم والرؤيا .
- ١٢ — رسالة في كيفية كتب أرسطو .

أما الجزء الثاني من مجموعة رسائل الكندي الفلسفية فإنه يتضمن الرسائل التالية :

- ١ — رسالة الكندي في الجواهر الخمسة .
- ٢ — رسالة الكندي في الإجابة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .
- ٣ — رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .
- ٤ — رسالة الكندي في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الإسطوانات .
- ٥ — رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائعه اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .
- ٦ — رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .
- ٧ — رسالة الكندي في علة كون الضباب .

- ٨ — رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزهرير .
- ٩ — رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .
- ١٠ — رسالة الكندي في علة اللون للأزوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء .
- ١١ — رسالة الكندي في العلة الفاعلة للند والجور .

#### حقيقة الفلسفة عند الكندي :

تضمنت رسالة الكندي في الفلسفة الأولى بعض الاتجاهات التي فيها الكندي من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندي يرى أولاً أنه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للفلسف وكذلك لا بد في نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل ، وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقومون في تناقض فاضح لأنهم في نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم في إنكار الفلسفة وهم في هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون في دعواهم على الموضوع الذي ينكرونه ومن ثم فإنهم يقومون في التناقض .

ويبدو أن الكندي قد اتبع طريقة التخيير والتلفيق التي ابتدعتها الأفلاطونية الحديثة فهو أولاً مسلم معتزلي يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضاً يعتمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية ، وبالإضافة إلى هذا فإنه يستند إلى أقوال أرسطو في العلم الطبيعي وإن خالفه في قوله بقدوم العالم أما في الأخلاق فإنه

يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون ، وفي دراسة النفس يستعمل كثيراً من آراء أفلاطون .

والسكندى كثيره من فلاسفة الاسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي وكان ما جاء به الوحي موافقاً للعقل فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين .

يقول السكندى في رسالته إلى المعتصم : في علم الأشياء بحقائقها ، ( أى في الفلسفة ) : علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار برؤية الله وحده وب لزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وأفعالها ، <sup>(١)</sup> ومعنى هذا أن السكندى يقرر صراحة موافقة العقل للعقل أو الفلسفة للدين .

أما تقسيمه للفلسفة فهو مستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظري وقسم عملي ، أما القسم النظري الذي يكون غرض الفيلسوف فيه نظرياً أى لإصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية ، وأما القسم العملي الذي يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ، ولكن الطريق الذي رسمه السكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطوني فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لا بد

(١) رسائل السكندى القلقلية — الجزء الأول — ص ١٠٤ .

من الرياضيات كتمهدة الفلسفة ، وتجد الكندي يطبق هذا الرأي الأفلاطوني في كلامه عن منهج الفيلسوف في تعرضه للحقيقة ، وله رسالة في ذلك هي رسالة في ( أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات ) .

كان الكندي إحد أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشناتاً من المعارف الفلسفية من بيننا آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الاسكندر الأفروديسي وفورفوروس ولهذا فإن هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندي في ذلك أنه الرائد الأول في ميدان الفلسفة الإسلامية وأنه كان يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفارابي وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندي أيضاً يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية معروفة فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع في حسابنا موقف أهل السنة من الكندي حينما اجترأ على ما نواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر ، وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة في وجه الكندي وقاومه نفر منهم نذكر من بينهم أبا معشر جعفر بن محمد البلخي الذي تهجم على الكندي وشنع عليه وأثار عليه الجمهور ، فندس عليه الكندي من حسن لديه النظر في بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه ، ويذهب الكندي إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول : « ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفر » (١) .

### فلسفة الكندى :

تناول الكندى في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعالم ، والنفس.

#### أولا - العلم الالهى او الفلسفة الالهية :

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الإلهية إستمراراً لموقفه الكلامى الإعتزالى ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتيه المعنوتين : « في الفلسفة الأولى ، وفي وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، وفي هاتين الرسالتين يبحث الكندى في طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فإنه من حيث طبيعته هو الانية الحقة ( التى لم تكن ليس ولا تكون أبداً لم يزل ولا يزال أى أبداً )<sup>(١)</sup> فالله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذا هو واحد بالعدد واحد بالذات ، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله . وهو لا يتجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هوى أو صورة أو كية أو كيفية أو إضافة وليس له جلس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركاً ومن ثم فهو وحدة محضة . وكذلك هو ازل أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره فلا أنه ليس هناك ما هو أقدم منه ، وكذلك ما لا يستمد وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك ، ومن ثم فإنه ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة . ولهذا الموجود الأزلى فعل خاص به أى الإبداع ويعرفه

---

(١) الأيس : هو للوجود والى هو الوجود ، فقول تأييس الأيسات من اللىس أى وجود الموجودات عن اللاوجود ، وهذا هو تعريف الفعل الإبداعى الحقيقى أى - إبداع الموجودات من العدم أى من لا شيء .

بأنه تأسيس الایسات عن ليس ومن ثم فاته هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤسس الكل عن ليس.

والكندي براهين وأدلة على اثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ، وبرهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث ، فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أى لا يمكن أن يكون موجدا لذاته اذ العالم حادث وله بداية في الزمان لانه متناهي ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله ، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث .

أما الدليل الثاني على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات ، فيرى أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة ، وهذه العلة هي أمر آخر غير الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلوم بالذات (١) . أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير ، وهو برهان الغائية في الكون الذي أشار إليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرنى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

#### ثانيا - الفلسفة الطبيعية :

عرض الكندي لموقفه الطبيعي في عدة رسائل نستشف منها أنه يقيم

---

(١) راجع رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الأول « رسالة في وحدانية الله وتباهي



طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى ان الموجود علة قصوى هي الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة البعض الآخر ، وفعل الخلق هو عملية ابداع أى إيجاد من العدم . ويفسر الكندي فعل الإبداع على أنه احداث في الزمان أى أن العالم مخلوق محدث ، وبذلك يرد على قول أرسطو بقديم العالم . والواقع أن مشكلة قدم العالم هذه قد أثارها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الارسطي القائل بقديم العالم يعنى إنكار صفة الخلق بالنسبة لله وهذا موقف تأباه سائر الأديان ذلك لأنها تمتب فعل الخلق قوام الجوهر الإلهي ، ولهذا فإن فلاسفة الإسلام والمسيحية قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثاً وترك ترتيبه للصانع ، ومجد ذلك مفصلاً في عاورة تباوس لأفلاطون (١) . وللفرناني موقف معروف في كتاب التفات يتجهج فيه على فلسفة أرسطو والطبيعيين الذين يقولون بقديم العالم .

والكندي يتابع الموقف الارسطي في التفسير الطبيعي فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول ان الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكي يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولاً الملل الارسطية الأربع وهي علل كون كل كائن وفساد كل فاسد وهذه العلل كما أوضحها في رسالة حدود الأشياء ورسومها هي : العلة المادية وهي ما منه كان الشيء أى عنصره ، ثم العلة الصورية وهي صورة الشيء التي بها هو ما هو ، ثم العلة الفاعلية وهي مبتدأ حركة الشيء التي هي علته ، وأخيراً العلة الغائية وهي ما من أجله فعل الفاعل مفعوله (٢) .

وينتهي الكندي من بحثه عن الملل الأربع الارسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعلة هي العلة الأولى أى الله ، علة العلل . وأما العلل القريرية من

---

(١) راجع المؤلف تاريخ الفكر الفلطي - الجزء الأول . « تكوين العالم الطبيعي عند افلاطون » .

(٢) راجع رسائل الكندي الفلسفية - الجزء الأول - ص ١٦٩ .

هذه العلة القصورى فهم الأشخاص الصاوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فأنهما محصوران تحت فلك القمر ، وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يمرض فيه الكون والفساد ، ومن ثم فإن القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يتلىء بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التنوير والكون والفساد ، أما القسم الثانى من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات . وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابتة فى مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى ( جسم الكل ) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خللاء بعده لأن معنى الخللاء مكان لا متمكن فيه . وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم ، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل ، والاجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيواناً واحداً . وكان السكندى يجعل للعالم نفساً كلية مثل أفلاطون ، هذه النفس هى العلة الفاعلة القرينية التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول السكندى إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطو وموافقاً للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره ، ويقوم دليل السكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو ، فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان ، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجرم فإن كان ثمة جرم كانت حركة وان لم يكن جرم لم تكن

حركة ، ومن ثم فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود إذ هي معا . والزمان متناه إذ لا يعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ، ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية ، ويجوز أن تتخيل زماناً لا متناهماً بالقوة فقط بحيث نتوهم امكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية في التزايد من جهة الامكان ، إذ الامكان هو القوة . واذن فاعتبار الزمان لا متناهماً إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان في حقيقة أمره متناهياً أى أن له نهاية فلا بد أن يكون له بداية ، وما دام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التي هي مجموع موجودات العالم فاذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث . ويرجع دليله على حدوث العالم إلى اثباته لعدم تناهي الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود وإنما توجد معا ، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

### ثالثاً - النفس :

#### ١) تعريف النفس :

يعرف الكندي النفس في رسالة « حدوث الأشياء ورسومها » بأنها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة » أو « إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » ، وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندي ليس له رأى جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده في رسالتيه « الوجيزتين » عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس » ، لأرسطو إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب.

وإلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفاً ثالثاً يظهر فيه تأثير أفلاطون ، فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلي متحرك

من ذاته ، وأنها جسوهـر إلى روحاني بسيط لا طول له ولا عـق ولا عرض  
وهي نور الباري ، والعالم الأعلى الشريف الذي تفتقل إليه نفوسنا بعد الموت  
هو مقامها الأبدى ومستقرها الدائم أى أن الكندى يعترف صراحة بخلود النفس  
ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما  
تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع  
أنها لا تفعل إلا به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فـنائـه .

#### ب ( رحلة النفس إلى العالم الأعلى :

وتختلف النفوس من حيث وصـولها إلى المستقر الأعلى ، فـنـها ما يكون  
في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقتها للبدن ، ومنها ما فيه دنس  
وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهدب وينقى  
ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعوداً من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم  
يصير إلى الفلك الأعلى : فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ،  
وذهبت أدناس الحس وخيالاته وخبيثه منها ، ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت  
نور الباري . وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها .

ويذكرنا هذا الترقى التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجـدل الصاءء  
عند **الـلاطرون** ، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات  
روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي سيشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض  
عقول الكواكب عن واجب الوجود ، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابي  
هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ولكن الكندى - كما  
تبين لنا - هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من  
التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفسوف فأحكم إخراجها

على الصورة التي نجهدها في المدرسة المشائية الإسلامية.

### ج) قوى النفس :

يشير الكندي إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون ، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة عما يحدد وحدة النفس ، ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي : القوى النضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمز لها بالسريرة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة النضبية والقوة الشهوانية أما الحوذى الذى يشد أخنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة . وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث ، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس ، ومنها ما له آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضع جميع القوى النفسية . ومنها ما له آلات ثان كأعضاء الحس الخمس ،

ويذكر الكندي فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والنضبية والشهوانية .

١ - **القوى الحسية** : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها . وينصب لإدراكها على الصور الجزئية ، وليست لها القدرة على تركيب الصور التى تدركها ، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الحس .

٢ - **القوى المتوسطة** : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أى أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها ، وتستطيع مثلا أن تتركب

إلسانا برأس أسد ، وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم واليقظة . .  
والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهي تقبل الصور التى تؤدبها  
إليها المصورة وتحفظها ، وهى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضاً « القوة العصبية » ، أو « القوة الغلبية » وهى التى  
تحرك الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم . وكذلك  
« القوة الشهوانية » وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، وأخيراً  
القوة الغاذية والقوة المنمية .

٣ - القوة العاقلة : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها .  
وموضوعات إدراكها على نوعين : المبادئ العامة كقانون العلمية وقوانين الفكر  
الأساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .  
ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلى وهو  
فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديسى وهو  
يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبداً - العقل الذى بالقوة - العقل الذى خرج فى النفس  
من القوة إلى الفعل - العقل الظاهر .

فالعقل - على هذا النحو - واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل  
تحت تأثير المقولات أنفسها ، وكان الاسكندر قد أشار إلى أن العقل الفعال هو  
الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وتبعه فى ذلك الفارابى والإسلاميون .  
أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المقولات ، فالكندى اذن يرى  
أن المقولات هى التى تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتعمل منه  
عقلاً بالفعل ، وهذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ،  
ويظهر عند وجوده فى النفس فنية أو حلقة أو ما يسمى بالعقل المستفاد .

## الفصل الثاني عشر

### الفارابي

#### العلم الثاني

٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ - ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلخ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة والقفطي والبيهقي ، وابن التديم وابن خلكان (١) هؤلاء جميعا لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ، ويتفق صاعد صاحب طبقات الامم معهم في ذلك الا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر .

والفارابي تركي الاصل الا أن ابن أبي أصيبعة يذكر أن أباه فارسي الاصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا في الجيش التركي . والفارابي منسوب الى ( فاراب ) ولكن ابن التديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقي يقول أنه من فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي . ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين سيحون وجيحون في تركستان ، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون الى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلدة

---

(١) فيما يختص بحياة الفارابي راجع البحث القيم الذي وضعه بالفرنسية الدكتور ابراهيم بيوس مذكور عن « منة الفارابي في المدرسة الاسلامية الفلسفية » باريس سنة ١٩٣٤ — ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الامم ص ٦١ — ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٣٤ — القفطي : أخبار العلماء باختيار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ — البيهقي ( ظهور الدين ) : تمة صوان الحكمة ص ٨٢ — الشهرزوري : نزهة الارواح ، وروضة الافراح ( مخطوط ) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الاستاذ محمود الحفصيري .

وسيج على الشاطىء الغربى من نهر سانداریا فى إقليم تركستان ، ومن ثم فقد  
نسب الفارابى الى الولاية اذ أن سيج هذه كانت فى ولاية فارب فى تركستان .

ولد الفارابى حوالى سنة ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م . وتوفى سنة ٣٣٩ هـ الموافقة  
لسنة ٩٥٠ م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

#### نشأته :

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقى ضرورا على النشأة الاولى للفارابى على وجه  
الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل الى بغداد طلبا للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبى بشر متى  
ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ - سنة ٩٣٩ م فتلقى عنه الحكمة ، وكان أبو بشر  
مسيحيا نسطوريا وكان من مترجمى الكتب اليونانية واليه انتهت رئاسة المنطقيين  
فى عهده .

أكب الفارابى فى بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل الى حوران واتصل  
بيوحنا بن حيلان فى عهد المقتدر وبالضبط فى بداية حكمه سنة ٩٠٧ م -  
٩٢٥ هـ ، ويذكر صاعد أن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ،  
ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابى فى المنطق ، وهذه اذن هى  
الشخصية الثانية التى تلقى الفارابى العلم عليها وعلى الاخص المنطق وهى شخصية  
يوحنا أما الشخصية الثالثة التى يدين لها الفارابى بتكوينه اللغوى فهى كما يذكر ابن  
أبى اصيبعة شخصية أبى بكر بن الصراج الذى كان يقرأ على الفارابى صناعة النحو  
لقاء دروس الفارابى له فى المنطق ، ولسكننا لا نعرف على التحديد المصدر الذى  
استقى الفارابى منه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالهلب وباللغات العديدة  
التي قبل أنه كان يعرف منها سبعين لغة .



عاد الفارابي الى بغداد وقد اكتملت شخصيته واتسع آفقه الفلسفي وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتقمعها المرة بعد الاخرى . حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة (١). وكذلك كتاب السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة . ( كتاب السماع في الطبيعة أو سماع السكيات ) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الأربعين أنه يحتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب . ويبدو أن الخلط الذي حدث في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان هذا الخلط الضئيل هو الذي أدى الى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلق فهمها على الفارابي ومفلسفة الاسلام بعد ذلك ، وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذي يتفق مع مذهب الاولين وعلى الاخص أرسطو .

قضى الفارابي في بغداد حوالى ثلاثين عاما أمضاها في الدرس والشرح والتعليم . وكان من تلامذته خلافا الفيلسوف النصراني يحيى بن عدى ، ثم انتقل الفارابي بعد هذا الى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال أنه كان يعانى في هذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة ، ويذكر ابن أبى أصيبعة ، أن الفارابي كان في أول مرة ناطورا في بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان في الليل يسهر البطالة والتصنيف ويستضىء بالقنديل الذى للحارس وبقي على ذلك مدة .

ثم اتصل الفارابي بعد ذلك بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب فعمله من خواصه وضمنه الى بلاطه وقيل أن الفارابي ارتحل الى مصر سنة ٣٣٨ هـ وهذه رواية ابن أصيبعة ويقال أنه توفى بدمشق ولكن الببقى يذكر أنه

---

(١) قل الدكتور الاهواني كتاب « النفس » الى العربية .

لقى مصرعه على أيدي جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق الى عسقلان  
ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبي لا عن مقتل الفارابي .

#### شخصيته وصفاته :

كان ميالا للمزلة زاهدا في متاع الدنيا ميالا الى حياء الفكر والتأمل ، يحيا  
حياة قدام الفلاسفة كما يقول ابن خلكان ، وكان في دمشق يعتزل الناس ولا يرى  
إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق —  
كما يقول أيضا ابن خلكان — أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم  
يستطع فهم أغراض المعلم الأول في « ما بعد الطبيعة » إلا بعد قراءة رسالة  
الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة ، وذكر ابن سمين فضل الفارابي على ابن سينا  
إذ قال : « أن ابن سينا موه مسفط أما هذا الرجل أي الفارابي فهو أفهم فلاسفة  
الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ، وقد أشار  
أستاذنا — المستشرق « لويس ماسينيون » في مقدمة كتاب الدكتور مذكور عن  
الفارابي الى أن الفيلسوف يعتبر أول مفكر مسلم بكل ما في الكلمة من معنى  
— وقد عرف عن الفارابي الى جوار فضله في الفلسفة ، درايته وتبحره في علوم  
اللسان والرياضيات ، والكيمياء والعلم المدني والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى  
والإلهيات والفقه والمنطق .

وقد سبى الفسارابي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لكتيب المنطق  
الارسطي ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم ، هذا الى  
جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون  
وأرسطو ثم بين الفلاسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الاسكندرية  
ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابي وذكائه وسعة معارفه .

### آثاره ومؤلفاته (١) :

يقال أن الفارابي حوالي ٣١ مؤلفا باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلى اللاتينية ومن أهم ما ترجم إلى اللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابي عن النفس .

ألف الفارابي كثيرا ولكن كتبه لم تنشر ولم يكتب لها مثل ما كتب لآثار ابن سينا من ذبوع وانتشار لأنها كانت في رقاد وكراريس متفرقة ، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلي :

- ١ - مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة .
- ٢ - شروح رسالة زينون الكبير اليوناني .
- ٣ - التعليلات .
- ٤ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .
- ٥ - رسالة في جواب مسائل سئل عنها .
- ٦ - رسالة في إثبات المفارقات .
- ٧ - رسالة في مسائل متفرقة .
- ٨ - كتاب الجمع بين رأيي الحكميين أرسطو وأفلاطون .
- ٩ - آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ١٠ - كتاب تحصيل السعادة .
- ١١ - كتاب السياسة المدنية .
- ١٢ - إحصاء العلوم .
- ١٣ - تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة .
- ١٤ - عيون المسائل .
- ١٥ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

---

(١) فيما يخص مجموع كتب الفارابي ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود من ٣٨ - ٦٨ - وكذلك دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي - بيوى مذكور .

### فلسفة الفارابي

فلسفة تلفيقية ( محاولة الجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو )

لقد كان الخلط الشنيع - بين آراء الفلاسفة - والذي حدث في مدرسة الإسكندرية ، آثاره الخطيرة على مصير الفلسفة الإسلامية وأسلوب تناول مشكلاتها ، بحيث قدر لها أن تسير في طريق التغير والتلفيق .

وكان الفارابي أكبر ممثل لهذه النزعة في الفكر الإسلامي ، فقد خلط بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو ، وخيل إليه أن الحكيمين لا يختلفان في آرائهما ولهذا نراه يبذل مجهودا كبيرا في كتابه « الجمع بين الحكيمين » ، لكي يرد على الفالسين بوجود خلاف بينهما ، وهو يبدأ كتابه هذا بقوله :

« أما بعد فإن لما رأيته أكثر أهل زماننا قد عاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه ، وفي أمر النفس والتمقل ، وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يمتقدانه ، ويذول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما » (١) .

ويتابع الفارابي معالجة الموضوع فيورد أولا تعريف أرسطو للفلسفة من

---

(١) الجمع بين رأي الحكيمين .

حيث أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ثم يستطرد القول بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان الحقيقيان للفلسفة ، وأن هذا هو رأى الأكثرين فيها ، ومن ثم - بحسب رأيه - يجب أن يكون ما يصدر عنهما من آراء هو الحقيقة بعينها ما دامت شهادة الكتيرة والتواتر يحك الصدق والصواب وأساس كل حقيقة. وعلى هذا فإذا وجدنا خلافاً بين آراء هذين الفيلسوفين، فإن هذا الخلاف إما أن يرجع إلى أن تعريف الفلسفة - الذى سقناه - غير صحيح ، أو يكون رأى الناس فيهما غير صحيح ، أو أن يكون قول الناس بوجود خلاف بينهما فى الأصول فيه نقص وتقصير .

أما تعريف الفلسفة فهو مطابق لصناعتها ، ويقتضى ذلك من استقراء أقسامها ، وقد استخدم أفلاطون القسمة الثانية فى مباحثها ، أما أرسطو فقد استخدم القياس والبرهان ، وهما متممات للقسمة الأفلاطونية .

وقد شرع الحكميان فى استقصاء الموجودات والعلم بها بما هي موجودة دون اختراع أو إغراب أو إبداع .

أما القول بأن آراء الناس فيهما قد تكون غير صحيحة ، فردود عليه لأن اجتماع الناس على رأى معين أمر يشهد بصحته ، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكميين وضربوا بتفلسفهما الأمثال .

يبقى إذن الرأى الثالث ، وهو أن فى معرفة الظاهرتين هما أن بينهما خلافاً فى الأصول - تقصير .

ثم يشرع الفارابى بعد ذلك فى بيان أوجه الخطأ عند القائلين بوجود خلاف بينهما ، ويمجد لذلك بقوله : « وإن وراء كل موضع خلاف سبب ظاهر » .

ثم هو يذكر أن الناس يحكون عادة بالكل عند استقراء الجزئيات - ذلك بصدد المعاشرات المدنية والمعائن والطبيعيات ، ولما كانوا يرون بين الحكيمين اختلافا كبيرا في السيرة والأفعال لهذا فقد حكموا بأنها كذلك على خلاف في الاعتقاد وهذا وهم كبير - كما يقول - .

ويستقصى الفارابي أوجه الخلاف المظنونة بين الحكيمين ثم يحاول التوفيق بينهما بطريقة تمسقية ظاهرة ، الأمر الذي أعاق أحوالته الفكرية عن الانطلاق وعن التمييز في وضوح واستقامة .

فثلا نجد بصدد « مسألة الجوهر » يشير إلى أن الناس ظنوا أن ثمة خلافا بين الحكيمين في فهم كل منهما لطبيعة الجوهر . فأفلاطون يرى أن الجواهر السككية المعقولة هي أحق الموجودات بالوجود وهي أولاه وأسمها أما أرسطو فهو يرى - على العكس من ذلك - أن الأشخاص أي الجواهر المتخصصة المركبة من صورة ومادة هي أوائل الموجودات وأحقها بالوجود .

ويرى الفارابي أن أفلاطون كان يتكلم عن الجواهر في مجال العلم الإلهي حيث توجد الصورة البعيدة عن المادة ، أما أرسطو فكان يتكلم عن الجواهر في مجال المنطق والطبيعيات حيث تكون أقرب إلى المحسوس . وقد غفل المعترضون عن هذه الحقيقة ، أي عن أن كلا منهما يتكلم في مجال غير المجال الذي يتكلم فيه الآخر . وينتهي الفارابي إلى إثبات أن رأى الحكيمين في الجوهر واحد في المجال الواحد ، يقول : « فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ، إذ الاختلاف إنما يكون حاصلًا إن حكما على الجواهر من جهة واحدة ، وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد

في تقديم الجواهر وتفضيلها ، (١) .

ويستطرد الفارابي - بعد ذلك - بمحاولا التوفيق بين الحكيمين بصدد مشكلات المنطق والطبيعة والإلهيات والأخلاق والسياسة . ولقد كانت آراؤه بهذا الصدد من أهم العوامل التي ساعدت على قيام « مشائية إسلامية » ، يزعم أصحابها باتيهاهم لأرسطو مع أن موقفهم يغلب عليه في جوهره الطابع الأفلاطوني الفطاهر .

---

(١) الجمع بين رأي الحكيمين .

## ١ — الالهيات

اولا — واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وأفعاله :

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفي اليوناني منذ نشأته ، ونجد محاولات كثيرة في المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة . ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضى ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدث أزمة في الفكر الأفلاطوني ، فنجد سقراط يتساءل في محاوره « برميندس » كيف تظهر كثرة محسوسة عن وحدة ؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية تقول : أن ثمة مثل عليا هي الأعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكرار عند الاثنينية ويستمر التكرار إلى ما لا نهاية . انتقلت هذه المشكلة وهي محتفظة بعلامتها الرياضى إلى مدرسة الاسكندرانية الفلسفية مارة بالمدارس الهلنستية ونجدها وقد تبلورت في تاسوعات أفلوطين في نظرية تقول بصدد الموجودات من الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هي هذه العقول الكونية ، وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية - التي أشارت إليها مدرسة أفلوطين بكاملها مع ما لحق بها من رواهب إلى الفكر الإسلامى وظهرت في ففاسفته الفساراني ، فلسفته إذن هي المركز الذى



صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة . وقد صاغ الفارابي هذه النظرية في نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الاول عند الاسلاميين . ولا تريد أن تستطرد هنا في البحث عن تفصيلات هذا الموقف الذى آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم<sup>(١)</sup> . وسنكتفى بالكلام عن صفات الواحد ، وذاته وفعله وعن طبيعة الإلهية على وجه العموم ، يقول الفارابي : أن الموجود هل ضريين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود ، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون نهاية ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من إنتهاها إلى شيء أول<sup>(٢)</sup> ، لا يكون واجب الوجود بغيره ، بل يكون واجب الوجود بذاته .

والممكن عنده ينقسم إلى قسمين :

- ١ - ممكن يبقى في حيز الامكان الصرف أى يبقى غير متحقق في الوجود .
- ٢ - ويمكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره ، أى وإن كان قد تحقق أى أصبح موجوداً بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات ، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكي تخرجه إلى الوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكي تخرج الوجود وهكذا تتسلسل المعالولات ، ولا يمكن التسلسل إلى

---

(١) فيما يخص الأصول اليونانية لنظرية العقول العشرة ، راجع بحثنا بالفرنسية

ما لا نهاية له ، فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائماً بالفعل له السكال الاسمي لا يخضع للتغير وهو عقل محض ، وفعل محض ، وخير محض ، ومقول محض ، وعقل محض ، والمقول والمقول فيه معنى واحد<sup>(١)</sup> أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة في ذات الواحد بل هي وحدة تامة ، ولذاته الوحدة المطلقة ، والجمال السرمدى ، والبهاء الاسمي وهو أشد مبيج بذاته ، ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هي شر - كما قال أفلاطون قبل الفارابي - ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الاشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعيينه هو عين ذاته .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابي يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ، ويرى أن هذا الطريق هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وهو الدليل الانطولوجى الذى وجدناه عند أنسلم ، ونجد ديكرت بعد ذلك يفضل هذا الطريق فى معرفة الله على معرفته بآثاره .

ومن ثم فإذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلبنا بوجود واجبين للوجود فلا بد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ، ويكون ما به الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالوجود الذى له غاية السكال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر .

واجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولا جنس له حتى يمكن تعريفه ، أما الاسماء التى نطلقها عليه وتتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة من ١٠ .

بالمعائلة ويسميا الفارابي د بالتمثيل القاصر ، ويعنى بذلك أن هذه المفاهيم أشرف بما لدينا أى أن صفات العلم والقدرة والحياة التى تصف بها الله هى أعلى وأشرف من الصفات التى تصف بها الانسان ، واذن فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الاوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فعرفتنا به يجب أن تكون أكل معرفة لانه أكل موضوع للمعرفة . ولما كان شديد الضياء والاشراق فاننا ونحن ذوو معرفة وعقل محدودين نخرج عن الاطاعة بذاته وبفعله اذ أن المادة تقيد أيضا هى الاخرى معرفتنا به . وصفات الله لا تختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لانه واحد بسيط أى أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج الى ذات لكى يعلم ، أى الى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى لكى تعلمه بل هو مكشف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس عليه بذاته سوى جوهره فانه يعلم ذاته ، وانه معلوم وانه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد (١) وهو حكيم بحكمة من ذاته لعليه بذاته ، والله حق لانه موجود ، ووجوده أكل وجود ، والله حى بل هو الحياة عينها ، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل .

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابي ويبدو أن هذا العرض هو مدخل لا غنى عنه للتمرض لأدلة اثبات وجود الله .

#### ثانيا - أدلة اثبات وجود الله :

يذكر الفارابي أن ثمة طريقتين للبرهنة على وجود الله : الطريق الاول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتمام لصانها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره ، ومعنى ذلك الصعود من الفعل الى الفاعل ، ويرى الفارابي أن الباحث يحتلظ عليه الامر اذا سلك هذا الطريق

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ .

فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى انه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعالولات ، وهذا هو دليل المحرك الاول عند أرسطو ودليل الفسح عند الفلاسفة الطبيعيين ذلك لاننا قد نضل في معرفة تسلسل الاشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عقلنا الى الاخفاق في هذا الصدد ذلك لانه يسجر عن الاحاطة بسائر الموجودات ، ومن ثم فاننا لن نصل الى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل (١) .

أما عن الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث تتأمل عالم الوجود المحض ، ويرى القارئ ان افكار الوجود والوجوب والامكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ، ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا انه إما أن يكون واجبا ، وهو صفة الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال ، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال ، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث اذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره ، ولا يمكن التسلسل في ارجاع الممكن الى غيره أى في ارجاع الموجود الممكن الى سبب آخر يمكن الوجود فان ذلك سيمضى بنا الى ما لا نهاية وسيمتنع في هذه الحالة وجود الممكن فلا بد اذن من الانتهاء الى شئ واجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول الذى هو علة جميع الممكنات ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليل الآثار استنادا الى أن كلا منها يطبق فكرة امتناع التسلسل الى ما لا نهاية اذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات الى الخالق مستندا الى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هي الله بل اننا هنا نتناول فكرة الوجود ففقسما الى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة الى غيره لاتمام وجوده والى ما هو غير واجب الوجود بذاته أى للممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل في دائرة

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ( الفصل الخامس بالفلسفة ) .

الممكنات الى ما لا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول الممكنات هو واجب الوجود .

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين في اثبات وجود الله تنضمهما الآية ٥٣ من سورة فصلت « سنبهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

الشطر الاول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين في الاستدلال على وجود الله ، والفارابي يفضل الطريق الثاني .

#### ثالثا - العقل الإلهي أو نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفارابي عقل برىء عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة ، وإذا كان الله واحداً على هذه الصورة فإن علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد ، ثم لنا أن نستفسر عن كيفية اتمام هذا الصدور وتشيد العالم في الزمان . نحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعات أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ما هو موجود في كتاب أمولوجيا أرسططاليس ، هذا الكتاب الذي كان له تأثيره الخطير على الفكر الاسلامي ، وإذا كان أفلوطين قد استعمل الرمز والتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضروري فإنا نجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خلاف طريقة أفلوطين الرمزية الشعرية .

يقول الفارابي : ان الموجودات جميعها تصدر عن علم الواحد هذا العلم الذي هو بالفعل دائماً . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشيء الذي يعلمه فيمكن أن يعلم الله شيئاً حتى يكون هذا العلم الإلهي تأسيساً وتشيداً لهذا الشيء أو أن علم الله هو علم بالفعل

ذلك الفعل الذى لا تشويه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذى لا يكون قد خرج من القوة الى الفعل أو هو ذلك الفعل المحض . ولهذا فإن عملية صدور الموجودات عن الله لا تتم فى حركة . فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كماله ، فهو ليس بحاجة اليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائبا بل فعل الصادر تلقائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق .

وقد أوضح لنا الفارابى أنه ما دام الاول واحد فيجب أن يكون الصادر عنه احدى الذات وهذا الصادر الاول يجب أن يكون مفارفا معقولا فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل الا الواحد وذلك لأن صدور أكثر من واحد عن ذات الله ، يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعالى وهذا محال . وعملية الصادر تقوم أصلا على فعل التمثل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند الى تعقل الله وصدر القول عنه فى ترتيب تنازلى .

كيف إذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد فى عملية الفيض ، يحدد الفارابى ستة مراتب للوجود : **الاولى** يصدر فيها العقل الاول وهذا يمكن الوجود بذاته بالنسبة الى الاول وهو واجب الوجود بالاول .

وتتعدد الاعتبارات فى علم هذا الصادر الاول هذا هو الذى يسمح بصدور الكثرة فى الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجود ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه يمكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، واذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبارات العقلية فى ذات العقل الاول هو مصدر ابداع الكثرة والابداع والتكثر شئ واحد فى سائر الوجود فيحصل من العقل الاول لا يجابه بالواحد ، العقل الثانى ، ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكننا كنتيجة لانجاهه الى ذاته ، يحصل منه الفلك الاعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم أنه من العقل الثاني يحصل عقل ثالث وسماه ثمانية هي كرة الكواكب الثابتة ، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشتري ومن العقل الخامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل تاسع وكرة عطارد ، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الاجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ، ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية . أما المرتبة الثالثة فانه يوجد فيها العقل الفعال (١) الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابي روح القدس أو الروح الامين وهو مجرد عن المادة ، وهمزة الوصل بين العالم العلوي ، والعالم السفلي وهو الذي يدبر ما تحت فلك القمر .

أما المرتبة الرابعة في الوجود فهي مرتبة النفس ، وعندها يتكرر أفراد الانسان .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة أي صور الاشياء المسادية . أما في المرتبة السادسة فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الاولى وهي : مرتبة الالهوية ومرتبة جقول الافلاك ، ثم العقل الفعال فهي ليست مادية ، ولا تحمل في أجسام ، أما المراتب الثلاث الاخيرة وهي : النفس ، والصورة والمادة فهي تحمل في الاجسام .

أما الاجسام وهي التي تنشأ من القوة المتخيلة في العقل فهي على ستة أجناس هي :

---

(١) راجع فيما بعد مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسطو الى المسلمين عن طريق شروح الاسكندر الافروديسي .

الاجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، أجسام النبات والمعادن والعناصر الاربعة ، وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابي .  
ونستخلص من موقفه هذا :

١ — أن الصدور فعل ضرورى وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق ، ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أى للايجاد فى الزمان أى الحدوث عن عدم (١) .  
والصدور عند أفلاطون وكذلك عند الفارابي أزل قديم ولو أن الاسلاميين أرادوا ان ينهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنة على حدوث العالم (٢) ولهذا فقد اتجهوا الى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفنىض أو الصدور والتواجد خارج الزمان ، ففعل الصدور ضرورى قديم اذا ما دام الواحد جوادا فياذا فالصدور كذلك يكون دائما مرتبطا بهذه الخصوبة الفنية .

٢ — الامر الثانى أن فعل الصدور هو فعل تلقائى يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكاله الفاض كما تفيض الاشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائى معناه أن الفعل غير ارادى وإن الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لفعل ارادى له بل ~~هكذا~~ تلقائيا فيصبح الاجداد مماثلا لعدم الاجداد أى يتساوى الوجود وعدمه ، وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل وممقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو اساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الانسان وارادته مرتبطين اشد الارتباط ، والحال أن الانسان ممكن ناقص والله واجب الوجود له الكمال الاسمى .

٣ — ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة ابتفاء الفعل الارادى عند الله

---

(١) الخلق أو الحدوث من عدم وبسببه للدرسيون Creation ex nihili

(٢) الرتبة الاولى فى الوجود هى وجود الواحد .



حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزوا هذه المشكلة بتجاوزا لا يحلها بل يثقلها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ، ولكن هذا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض كما نتجده ذلك عند المتكلمين مثلا إذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى اللغوي الدقيق بل نضع الفعل الإلهي مرادفا للصدور أو الفيض فصفات الفعل هنا ليست هي نفس صفات الفعل التي يوردها القرآن وكذلك المتكلمون والتي تتضمن معنى الخلق من العدم في الزمان .

٤ — التمسلسل ضروري وواجب وكل حلقة في السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها .

٥ — أن الفارابي يستعير من أفلاطون القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الأشياء ومثلا وقد وضع أفلاطون هذه الصور أو مثل أفلاطون في العقل الأول وكذلك فعل الفارابي .

٦ — أن أصحاب نظرية الفيض سواء كانوا من مدرسة الاسكندرية أو المدرسة الاسلامية أو المسيحية يحددون بين فعل المعرفة وفعل الابداع فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود ، أو أن المعرفة هي التي تشيد الوجود وهي أصل الكثرة في الوجود إذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أي من اعتباره عاقلا لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الابدستولوجي تصدر وحدات الوجود التي أشرنا إليها في سلسلة الفيض .

٧ — هذا النظام الصادر عن الواحد هو في نفس الوقت مظهر للعدل الإلهي كما هو مظهر لوحدة الذات الإلهية ، فالعلم في نظير الفارابي مرتب بحسب نظام طبيعي حكيم وعادل معا .

٨ — بينما نجد الفارابي يتكلم عن عشرة عقول في آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير الى عدد أقل من العشرة في رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعده ذلك

يعضن مذهبه نظرية المقول العشرة تلك المقول التي أصبحت أساسا للتخطيط العام للوقوف الاسلامى الفلسفى فى جملته ، بحيث يمكن أن نقول أن فلسفة الاسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية المقول العشرة ، غير أن ابن سينا تارة يجعل المقول ثمانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلها سبعة وسرى أبا البركات البغدادى فيها بعدد يسخر من الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية ايرادا بدون سند برهاني ووضعوها وضعاً بدون أى تحقيق أو بحث فكأنها كالوحي المنزل وكان الاخرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلاً بأنها وحى فيمتنع الباحث عن التشليح على كلامهم .

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هى التى أضاعت هبة فلاسفة الاسلام وجعلت النزالى يشدد النكير عليهم ويبين تهاقضهم (١) .

---

(١) يلاحظ أن النزالى لم يقتنع بنظريات الفلاسفة سواء فى قولهم بالصدور (أو بقدم العالم) وحاول البرهنة على حدوثه .

### ٣ - النفس

مذهب الفارابي في النفس يشبه - إلى حد ما - مذاهب اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللمالم نفس ولكل سماء نفس ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس والنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاعل فيما بينها ، وأعلامها شرفا هي نفوس السموات والمالم ، وتتناقص درجة الشرف إلى أن تصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرناه .

١ - والنفس البشرية عند الفارابي هي « استكمال أول جسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة » وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس (١) وهي صورة الجسد ، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مبين للجسد وهنا نحمده يتجه اتجاها أفلاطونيا واضحا من حيث طبيعة النفس ، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة ذات طابع أفلاطوني في جعلتها منها :

أن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهرًا معقولا ، والامر الثاني أنها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم ، وأيضا هي تدرك الاضداد والمادة لا تقدر على ذلك فهي إذن مبينة للمادة . . وأخيرا فإنا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعّال ( وأهب الصور ) وهي تحدث عند

(١) راجع للدوافع الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي ( النفس عند أرسطو ) .

حدوث البدن المستند لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال أفلاطون ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب الشاسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فبى تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا ، التسليم بخلود النفس ، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الاسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر فى كتاب ( النفس ) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفتى ، والفارابى يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى مثبثة فى البدن ، والنفس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد السكالك بمعرفة الخير الاسمى هى التى تفتى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة ، أما النفوس السكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فبى التى تغلد وتبقى بعد زوال البدن ، وثمة طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها ، ومصيرها أيضا كصير النفوس الجاهلة الشقية (١) .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الحسير الاعظم عن طريق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم المحلى ، وإن يتم لها ذلك إلا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التمييز ، وحدوث كل هذا مرهون بالابتعاد عن نوازع البدن ، وغواياته ، ومن ثم فإن النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تسكون بحاجة إلى الجسد فلا تخضع لأوامره ونوازعه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفتى بفناء الجسد ، فكيف يستقيم هذا الرأى مع ما يذهب إليه الفارابى من أنه يلزم بالضرورة عن فهمنا لطبيعة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١ .

النفس وجوهرها الروحي ، أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس في مصيرها : الكاملة منها والجاهلة الفاسقة .

والواقع أن الفارابي لم يوضح تماماً مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت . فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد بما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع . بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابي نفى خلود النفس وقال أن الخير الأقصى يملئه الانسان في هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الانسان لا يصبح جوهرًا مفارقاً ، وأن النفوس الانسانية فانية . وذهب البعض الآخر إلى أن الفارابي يقول فقط بقاء النفس الجاهلة وهم الهالكون الصائرون إلى العدم كالبهائم والسباع والأفاعي (١) ، الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل يبطلان الجسد . غير أن الفارابي يشير إلى خلود بعض الانفس في الشقاء وهي نفوس أهل المدن الفاسقة .

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأي القائل بقاء النفس والذي يؤكد ابن رشد في استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس :

( أ ) نفوس خالدة وهي التي وصلت إلى مرتبة الكمال في المعرفة والعمل فاستحققت بلوغ السعادة والخلود فيها .

( ب ) نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهذه النفوس الفاسقة تتخذ في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

( ج ) نفوس فانية وهي النفوس الجاهلة التي لم تعرف الخير ولم تسع

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها .

إليه فبقيت بحالتها الحيوانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .  
على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع تساؤل كبير إذا صدق رأى  
ابن رشد عن قول الفارابي بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابي العام في قوله  
باتصال النفوس بالعقل الفعال يعتبر موقفاً لا يمكن تفسيره على ما سئرى وقد كان  
هذا الفموض بالذات هو الذى أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو  
كما ذكرنا .

٢ - قوى النفس : النفس قوى متعددة ، منها قوى محرّكة وأخرى مدركة .

أ ( والقوى المحركة منها القوى التنمّية وهى النفس النامية عند أرسطو وتوجد  
في النبات والحيوان والإنسان على السواء وغايتها حفظ النوع في الوجود ،  
وتشتمل القوى التنمّية على الغذائية والمربية والمولدة .

والقوى التزويجية أيضاً من القوى المحركة ، وهى إما شهوانية تسعى وراء  
الصالح المفيد أو ضمنية تبتمد عن العنصر المؤلم (١) .

ب ( وأما القوى المدركة فى النفس فهى القوى الحساسة وهى تشتمل على  
الحواس الخارجية الحس وكذلك الحس الباطن . ومنها كذلك المتخيلة وهى التى  
تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتسمى المتخيلة فى الحيوان  
« بالروح » وبه تدرك الشاة عداوة الذئب ، وتسمى عند الإنسان بالمنكرة وهى  
تؤلف تركيبات من عناصر عفرظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما  
تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٩ .

وهذه القوى النفسية المتعددة التي أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط ، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لايتهاى لها الوجود أصلا ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب .

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التي تعقل المعقولات وتميز بين الجليل والقيبح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقه قوتان : قوة نظرية تجصيل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظرى على مراتب : العقل الهولانى والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد .

١ - أما الهولانى أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى النفس مستعدة لإنتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها (١) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تعادل العقل المادى عند السكندى والاسكندر الأفروديسى .

٢ - العقل بالملكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا بالفعل وذلك بالنسبة لما يعقله من معقولات ، أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة . إذ أن المعقولات وجردين : وجود بالقوة فى الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها فى العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة .

٣ - العقل المستفاد : وجبنا تصبح المعقولات قائمة فى العقل بحيث

---

(١) رسالة العقل للفارابى ص ١٢ .

يدركها كما لو كانت غير غارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلا مستفاداً ،  
إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة ، وأصبح في إستطاعته أن  
يدرك الصور المفارقة أى تلك التى لم تكن في مادة أصلاً كالمقول السماوية ، ولما  
كان العقل المستفاد في غنى عن المادة اطلاقاً بعكس الهيولاني والعقل بالملسكة لهذا  
فهر وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال .

٤ - العقل الفعال : ليس هذا العقل من مراتب العقول الانسانية إذ هو عقل  
كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول  
السماوية وهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، ويخرج العقل من القوة  
إلى الفعل لإنسياقاً مع المبدأ الأرسطي العام القائل بأن كل ماهو بالقوة إنما يخرج  
إلى الفعل بتأثير شئ . آخر بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانساني كنسبة  
الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من أبصار بالقوة إلى أبصار بالفعل  
فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد أن كان بالقوة (١) .

والفارابي يسمى العقل الفعال « واهب الصور » ، ويقصد بذلك أن هذا  
العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أى صور الموجودات وهذه هي المثل  
الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها ، أما الفارابي فإنه يتابع رأى  
أفولطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر وكان أفولطين قد وضعها  
في العقل الأول الصادر عن الواحد .

وإذا كان العقل الفعال هو الذى يمكن العقل الانساني من الانتقال من القوة  
إلى الفعل فإن المعرفة الانسانية تصبح مرتبطة بعامل كوني غارج من النفس ،  
ومن ثم كيف تفسر قبول الفارابي للإدراك الحسى وإعتباره أول

(١) رسالة في العقل ص ٢٥ وما بعدها .



طرق المعرفة ؟ الواقع أننا نجد عند الفارابي من يحا من موقفين متعارضين :  
 الموقف الأول لأرسطو الذي يؤكد أن كل معرفة فإنما مصدرها الأول الإحساس،  
 أما الموقف الثاني فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفة ، إلا أن عملية  
 المعرفة ذاتها هي إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابي صراحة تدخل  
 الفعل الإشراقي في عمليات الإحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضي ذلك . وسنرى  
 كيف يوضح السهروردي صاحب الإشراق قيمة العوامل الإشراق ، وتدخله في  
 عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراق أسباب الظهور .

### ٣ - الأخلاق (١)

تستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي . فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ، أى أنه يقرم على ممارسة الأفعال الممودة وإتباع القدرة الصالحة لإكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير (٢) ولكنه ينميتها بالفعل والممارسة (٣) . وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدنى أى لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردى يتفرع من السلوك الاجتماعى، وهكذا يظهر الإرتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في

---

(١) فيما يخص موقف الفارابي الأخلاقي والسياسى راجع مؤلفاته التالية : آراء أهل المدينة الفاضلة « كتاب السياسة » « السياسات المدنية » « تحصيل السعادة » « رسالة في التلبيه على سبيل السعادة » « الملكة الفاضلة » « المبادئ الانسانية » « جوامع كتاب التواضع لأفلاطون » . وفيما يخص نظرية النبوة راجع : « تحصيل السعادة من ٤٣ وما بعدها » « آراء أهل المدينة الفاضلة من ٨٥ وما بعدها » .

(٢) اشارة الفارابي هنا إلى القوة النظرية على فعل الخير قد تكون بتأثير أفلاطون ، وكان يمكن ردّها أيضاً لأرسطو باعتبار أنها قوة صدقة تخرج إلى الفعل بالممارسة ولكن الفارابي يشير بصراحة إلى أنها **قوة فعلية** وأرسطو يرفض التسليم بمبادئ أى قوى نظرية سابقة على التجربة أو الممارسة .

(٣) يقول الفارابي : « أن الأشياء التى إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجليل ، هى الأفعال التى شأنها أن تكون فى أصعب الأخلاق الجميلة ، والتى تكتسبنا الخلق القبيح ، هى الأفعال التى تكون من أصعب الأخلاق القبيحة ، والمخال فى التى بها يستفاد تحصيل الأخلاق ، كالحال فى التى تستفاد بها الصناعات .. ( والفعل ) الجليل ممكن للإنسان ، أما قبل حصول الخلق الجليل فى القوة التى فطر عليها وأما بعد حصولها بالفعل ، وهذه الأفعال التى تكون عن الأخلاق ، إذا حصلت بأعبائها ، حتى اعتادها الإنسان قبل حصول الأخلاق ، حصلت الأخلاق » التلبيه على سبيل السعادة — طبعة جيداً بإيد الله كن ١٣٤٦ ص ٨

المدنية الفاضلة ونظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء .

#### ١ - السعادة تخير أقصى وأكمل الغايات :

يقول الفارابي : « السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها ، فإنما ينحوها على أنها كمال ما . . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لاجتماع مؤثر ، ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أقل كل غاية يسعى الإنسان نحوها ( إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته ، أفضل مما لا يؤثر لنفسه ذاته ) » (١) .

وإذن فكل إنسان يطلب السعادة ، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية ، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها ، ولما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدرا ، وأنها إذا تحققت للإنسان لم يصح لغاية أخرى غيرها ، تبين لنا أنها إنما تطلب لذاتها ، وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان وأكمل الخيرات التي يفضلها على غيرها .

فما هو إذن السبيل إلى تحقيقها والآنوار التي بها يمكن الوصول إليها ؟ وسنرى كيف يتم تحصيل السعادة عن طريق ممارسة الفضائل .

#### ٢ - الفضيلة .

يرى الفارابي أننا نحصل عن السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الأخلاقية . وهو يرتب أربعة أجناس للفضائل وهي : الفضائل

النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية (١).

أما الأولى فأنها تنصب على طلب المبادئ الأولية للعرفة والعلم بالأشياء علما نظريا فحسب من حيث هي موجودات لا من حيث منفعتها العملية، وأما الثانية فالمقصود بها - على الأرجح عند الفارابي - علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب (٢). والثالثة وهي الفضائل الأخلاقية مدارها البحث في السلوك الأخلاقي للالسان .. وأخيرا الفضائل العملية التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة.

ولما كانت الفضائل الأخلاقية هي أسمى هذه الفضائل قدرا وأشرافها مرتبة من حيث أنها أكثر الفضائل اسهاما في تحقيق السعادة، فالفلسفة الأخلاقية هي التي تصنع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهي تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحياتية، لهذا نجد الفارابي يهتم بدراستها ويبان الطرق المؤدية إلى تحصيلها .

ويلاحظ أن الملم الثاني قد استعار نظرية أرسطو (٣) في تعريف الفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة هي ملائمة اختيار الوسط العدل بين طرفين : إفراط وتفريط كليهما رذيلة، والمقصود بالوسط العدل - وهو غير الوسط الحسابي - أنه الذي يحدده مجال الممارسة والعمل، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور، ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، والكرم وسط بين التقشير والاسراف ولكنه أقرب إلى الاسراف .

وكذلك يمدد الفارابي - مثله في ذلك مثل أرسطو - أنواع اللذات ويرى أن

---

(١) تحصيل السعادة ص ٢٢ - ٣١ .

(٢) ص ٢٢ - ص ٢٣ .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي وأرسطو المؤلف ٨ ص ٢١٠ : « الأخلاق » .

لذات الحواس سريعة سهلة المثال ، أما لذات العقل التي مكتسب بممارسة الفضائل الحسنة مثل جودة الرؤية والتمييز وقوة العزم ، ويعنى بها الحكمة ، فهي تطابق أسمى غاية يتوق إلى بلوغها الإنسان من حيث أنها تمام كمال فعله الخاص به من حيث هو ناطق ، أى حاصِل على التعقل ، وهذا المعنى يكون فعل التعقل هو الفعل المطابق لخير الإنسان الأقصى أى لسمادته ، فالحكمة إذن هي فضيلة الإنسان بل هي أسمى فضائله المحققة لسمادته .

وإذا كان الفارابي يميز بين ما يحتاج إلى تعليم وما يحتاج إلى تأدب وممارسة فن الفضائل ، والفضائل الخلقية من بين ما يحتاج إلى التأدب منها . أننا نلاحظ بصفة عامة أن المعلم الثاني يحاول أن يعمم نظرية أرسطو في الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل ، فهو يرى أن الصناعة سواء كانت نظرية أو عملية فهي في حاجة إلى تعلم وتأمل واستدامة نظر ، وممارسة حتى ترسخ ملكتها في الذهن ، أى أن الفضائل كلها تتطلب التعليم والممارسة والتأدب على تفاوت تباينها .

فن الذي يتولى مهمة التعليم والتأديب إذن ؟

يرى الفارابي أن الرئيس أو من ينوب عنه هو الذي يقوم بالمهتمين معاى بالتعليم والتأديب ، وهو يشير بهذا إلى رئيس المدينة الفاضلة .

وهكذا نلاحظ كيف ينتقل من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة ويربط فلسفة الأخلاق بفلسفة السياسة على نحو ما فعل أرسطو كما ذكرنا في موضوع سابق .

### السياسة

الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة ، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدى إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة ، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره . فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة ، ولا يتم تحصيل السعادة لمجموع الأفراد إلا إذا عاشوا في مجتمع ما ، وهذا يقضى بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الانساني التي تتحقق عن طريقها غايات الانسان ، وهي السعادة .

#### المدينة الفاضلة :

يحذر الفارابي حذو أفلاطون والقدّيس أغسطين وغيرهما من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية ، وهم في هذا الاتجاه إنما يكمنون الشعور المرير بما انتهى إليه الواقع الاجتماعي في عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد ولهذا فهم يخططون « المدن الفاضلة » لتحقيق آمالهم في مجتمع أفضل .

وقد تأثر الفارابي بصفة مباشرة بجمهورية أفلاطون وكان معنياً بترجمة آفكاره السياسية وتبنيها سواء في نصوصها المباشرة أو في جوامع جالينوس ، وفي رأيه كاستنرى أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الإطلاق .

#### ١ - الانسان مدني بالطبع :

وقبل أن يستعرض الفارابي آراءه في أنواع التجمع الانساني يحرص على التأكيد بأن الانسان مدني بطبعه ، وأن الاجتماع البشري هو طريقه

إلى تحصيل الكالات التي فطر عليها، وأن الحياة في المجتمع هي التي تهيء الفرد لنيل السعادة التي هي غاية كل واحد من أفراده .

يقول الفارابي : أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كالاته وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له ، وأن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره . . وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى الحيوان الأنسي والحيوان المدني ، (١) .

#### ٢ - تقسيم المجتمعات :

وإذن فالفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع ، إذ الاجتماع ضرورة لا مناص منها لبني البشر . ولكن أى نوع من المجتمعات يصلح لتحقيق الكالات الإنسانية ؟

ولكي يجيب الفارابي على هذا التساؤل يلجأ إلى التمييز بين المجتمعات الكاملة

#### والمجتمعات الناقصة

##### ١ ( ) المجتمعات الكاملة :

أما الكاملة فزها مجتمعات عظمى وغيرها وسطى وأخرى صغرى ..

والمجتمعات العظمى هي مجموعة الأمم والشعوب التي تقطن المعمور أي المجتمع الإنساني بأسره حيث تجتمع عدة أمم وتعاون فيما بينها لتحقيق سعادتها ، وتختلف الأمم بفعل ظروف المكان والزمان والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ،

أما المجتمعات الوسطى فهي مجتمع كل أمة على حدة .  
وتبقى المجتمعات الصغرى ويمثلها مجتمع المدينة وإجتماع المدينة هو أول مراتب  
السكالم فى الإجتماعات البشرية (١) .

#### ب) المجتمعات الناقصة :

أما المجتمعات الناقصة فهي تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت .  
يقول الفارابى : « وأما الإجتماعات فى القرى والمحال والسكك والبيوت ،  
فهي الإجتماعات الناقصة . ومنها ما هو ناقص جداً ، وهو الإجتماع المنزلى ،  
وهو جزء للإجتماع فى السكة ، والإجتماع فى السكة هو جزء للإجتماع فى المحلة ،  
وهذا الإجتماع هو جزء للإجتماع المدنى . . . والإجتماعات فى المحال والإجتماعات  
فى القرى ، كلتاهما لأجل المدينة . غير أن الفرق بينهما ان المحال أجراء للمدينة ،  
والقرى خادمة للمدينة » (٢) .

وإذن فالمدينة هي أول الدرجات فى الإجتماع السكالم ، وقد وضع  
الفارابى تسمياته لأنواع الإجتماع لكي يصل إلى الوقوف طويلاً عند مجتمع  
المدينة ، وهو مدار البحث فى الفلسفة السياسية عند المعلم الثانى ، وليس هذا  
أمرأ جديداً فى هذا المجال ، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للإجتماع  
البشرى عند اليونان نظراً لعدم تجانس الشعوب فى الدول الكبيرة والامبراطوريات  
القديمة ، ولم يكن الحال على هذا النحو فى عصر الفارابى فعلى الرغم من إنقسام  
دولة الخلافة إلى دويلات صغيرة إلا أن كل دولة منها كانت تحتل رقعة كبيرة  
من الارض وتشتمل على مدن وأقاليم كثيرة ، ولهذا فقد كان التصور السياسى

---

(١) السياسات المدنية ص ٣٩ .

(٢) م - س ص ٣٩ - ٤٠ .



تجتمع المدينة غريباً على الفكر الاسلاى .

والامر الثانى أن الفارابى لم يشر الى أهمية الأسرة باعتبارها الخلية الأولى فى المجتمع وأدخلها فى عداد المجتمعات الناقصة فى جزء من اجتماع السكة مع أن التماسك الاجتماعى فى الأسرة أقوى بكثير منه فى المدينة أو فى الدرب أو الشارع الذى تقطنه جماعة من الأسرة قد تكون متباعدة لايربط بينها سوى الجموار الظاهرى . . ويرجع هذا التناقض عن بحث موضوع الأسرة الى أمرين : الأول أن أفلاطون كان قد قضى على نظام الأسرة فى الجمهورية وأحل محلها نظامه الشيوعى المعروف ، ولهذا لم يجد الفارابى عند أفلاطون أى كلام عن نظام الاجتماع المثلئ ، على الرغم من أن الفيلسوف اليونانى قد عدل عن كثير من آرائه بهذا الصدد فى كتاب القوانين وهو من أعمال الشيخوخة . وربما كانت للفارابى ترجمات أو تعليقات متفرقة على هذا الكتاب ، ولكن الحقيقة أنه لم يتحول فى آراء أهل المدينة الفاضلة عن الموقف الافلاطونى فى الجمهورية فى جملته ، والامر الثانى أنه ربما خشى أن يحجره البحث فى الاجتماع المنزل أى فى نظام الأسرة إلى الخوض فى موضوعات تخرجه عن مجتمع المدينة مثل انتساب الأسرة إلى القبيلة أو العشيرة على نحو ماكان سائراً عند العرب .

### ٣ - التمييز بين المدينة الفاضلة وأضدادها :

إن العلامة المميزة للمدينة الفاضلة عند الفارابى هى شيوع التعاون بين أفرادها لتحصيل السعادة ، إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والامة فاضلة وبمجموعة الأمم فاضلة .

و فالمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها

السعادة في الحقيقية ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة ، (١) .

ويصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة وخضوعهم لمبدأ تقسيم العمل كما سئى حين الكلام عن تكامل الوظائف وتكافل الاعضاء فى هذه المدينة .

أما المدن غير الفاضلة (٢) فهى تجمعات جاهلة ضالة وضارة ويشير الفارابى الى خمسة أقسام رئيسية منها هى :

- ١ — المدينة الجاهلة .
- ٢ — المدينة الفاسقة .
- ٣ — المدينة المبتدلة .
- ٤ — المدينة الضالة .
- ٥ — النوايت (أو مجتمع الجريمة) .

اولا — المدينة الجاهلة :

أهل هذه المدينة يتوهمون أن سعادتهم تتحقق بالإنفجار فى ممارسة الملذات الحسية وجمع الثروة والحفاظ على سلامة الأبدان ، وهم بهذا يجهلون السعادة الحققة . . . ويعدد الفارابى سبعة أنواع للمدن الجاهلة :

١ — المدينة الضرورية : ويميش فيها الناس على طلب الضروريات التى تحفظ عليهم حياتهم .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ — ٧٩ .

(٢) م. س — م. س ٩٠ — ٩٢ السياسات المدنية ص ٥٩ — ٧٧ .

٢ - المدينة البدالة : وهى التى تطلب فيها الثروة لذاتها .

٣ - مدينة الحسة والشقوة : ويطلب أصحابها اللذة المحسوسة دون سواها .

٤ - مدينة الكرامة : يعمل أهلها على بلوغ المجد والمظمة والكرامة بالقول والعمل .

٥ - مدينة التغلب : وأهلها يسعون دائماً للسيطرة والتغلب على جيرانهم .

٦ - المدينة الجماعية : وهى التى يعيش فيها كل فرد حسبما يشاء ، ولا سلطان فيها لأى فرد على آخر .

٧ - مدينة النذالة : يجمع أهلها الثروة ولا ينفقون منها شيئاً .

#### ثانيا - المدينة الفاسدة :

وهى التى يتصف أهلها بالعلم دون العمل ، إذ أنهم يعرفون تماماً ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أفعالهم تدخل تحت طائلة أعمال المدن الجاهلة .

#### ثالثا - المدينة المتبذرة :

وهى التى دب الفساد فى آراء أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة .

#### رابعا - المدينة الضالة :

وأهلها لا يتبعون العقيدة الصحيحة فى الله والعقل القمالم . ويخادع رئيسها الناس ويظهرهم أنه يتلقى الوصى .

#### خامسا - النوايت :

وهم أشبه بالبهائم أو الأشواك الثابتة بين الزروع ويوجدون في المدن الفاضلة ولكنهم يعيشون على مخومها في الرادى ويجب استبعاد الألس منهم أو قتله كالحيوانات المتوحشة . . وهو يشير هنا الى مجتمع الجريمة ويشتمل على المجرمين في المدينة وعلى البغاء وقطاع العارق ، والبدو الرحل الذين يشنون الغارات على مجتمعات المدن .

#### ٤ - نظام المدينة :

تشبه المدينة الفاضلة جسم الانسان من حيث أن كل عضو فيها يختص بالقيام بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بما هو مكلف به من عمل على الوجه الأكمل صار الجسم في مجموعه صحيحاً والمدينة مستقرة .

وترتب وظائف المدينة كما ترتب وظائف الجسم ، فنجد في مقابل القلب - وهو العضو الرئيسى - رئيس المدينة الأعلى ثم تتدرج الوظائف الى أدناها حيث لا نجد بعد ذلك أى رياسة أو مرتبة . وهذا التسدرج فى المراتب شبيه بالتدرج فى مراتب الوجود من حيث أنها تبدأ بالاول لتنتهى الى المادة الأولى والعناصر الأربعة .

ورئيس المدينة يسمو الى درجة العقل الفعال ، وهو مصدر الحياة والنظام فى المدينة ، جيد الفهم محباً للعلم وعادلاً .

وهو الفيلسوف الحاكم عند أفلاطون (١) الحاصل على حاسة سادسة يدرك بها المقولات الصرفة والحقائق العامة وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال. ولا يتيسر له اكتساب هذه المعارف إلا بعد اشتغاله بالرياضيات والمجاهدات والتأمل العقلى .

(١) جمهورية أفلاطون ص ٤٨٤ .

أما إذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فإنه يكون نبياً .

يقول الفارابي : « فيكون الله عز وجل يوحى إليه ( أى إلى الإنسان )  
بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ،  
يفيضه العقل الفعال إلى عقله المتفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة  
فيكون ما يفيض منه إلى عقله المنفل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وما يفيض  
منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ويخبر بما هو الآن من الجزئيات  
بوجود يعقل في الإلهي » (١) .

وهذا يعنى أن النبي يستخدم الخيلة وهي من قوى النفس الإنسانية المصورة  
الوحي والمنبئة بالمستقبل ، فالنبي إذن هو الذي يتمكن من رؤية أمور الوحي في  
حال اليقظة والنوم ، وكذلك فهو يخبرنا عن المستقبل بما وهبه الله من قوة  
قدسية ممتازة .

#### ٥ - المدينة الفاضلة عند الفارابي (فروسة نقدية) :

لا شك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي الفاضلة إنما ترجع إلى أصل  
أفلاطوني في الجمهورية (٢) .

١ - فأول ما يقابلنا عن فكرة « الرئيس » حاكم المدينة والصفات التي  
خطها عليه الفارابي . فهي بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف  
وقد أشار المعلم الثاني بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفاً أى ذلك  
الشخص الذي وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التي تنطوي على صفق

(١) إراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦ .

(٢) ديا مختص بموقف أفلاطون السياسي في الجمهورية ، راجع كتابنا « تاريخ الفكر  
الفلسفي ( عند اليونان ) الجزء الأول الطبعة الخامسة ١٩٧٣ » .

النظر والعمل . ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريطة أن يكون له مستشاراً فيلسوف . ويبدو أن هذا الاتجاه يخفى نوعاً من المجاملة أو القبول لصورة الرئاسة في عصره ، وقد كان عليه احترام رئاسة الخليفة أو الوالي أو الأمير للدولة الإسلامية حينذاك مع اشتراط وجود الفيلسوف إلى جوار الحاكم الإسلامى .

٢ — والفكرة الأساسية والثانية التى نجدتها فى مدينة الفارابى هى أن علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها . وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هى فكرة العدالة ، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد فى ظل الدولة ، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها ، ويشير أفلاطون إلى أن مبدأ تقسيم العمل قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة ، فكما أن خلاص النفس مرهوناً بحفظ التناسب بين قواعدها الثلاث وقرار التعاون الوثيق بينها ، فكذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة للدولة إذ تتمثل فى التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ( الحاكم والحراس والشعب ) ، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف ، فكان الفارابى قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد ، أو أنه إذ اشاع التعاون بين أفراد المدينة وفناتها كان ذلك دليلاً على أن المدينة تسودها العدالة التى هى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة فى المدينة .

وإذا انتقلنا إلى تقسيم الفارابى للبدن إلى فاضلة وغير فاضلة فإن الملاحظة الأولى على هذا التقسيم أنه يبدو أنه يخضع لعوامل دينية فى بعض اتجاهاته ويغلب على الظن أنه تصور أن المدينة الفاضلة لا يمكن تصور وجودها إلا فى السياق الزمنى لظهور الإسلام أى فى عصر النبوة المحمدية ، وعلى هذا فتسكون اعتدادها فى خلال نفس العصر الإسلامى مدناً تعلم الحق أى قد وصلتها الدعوة

الإسلامية ولكنها تصر على حياة الفسق والضلال ، وهذه هي المدن الفاسقة والمتبدلة والفضالة والنرايت . وربما قصد بالمدينة الفاسقة الإشارة إلى رأى المعتزلة القائلين بأن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين ، وهذا يعنى أنه ذو إيمان ناقص من ناحية العمل مع عبه بالحق ، أما المتبدلة فهي تشير إلى أهل الردة أو إلى أهل المجون والحلاعة الذين فسدت اعتقاداتهم .

**والمدينة الفضالة** تنطبق أوصافها على أصحاب الدعاوى المضللة من دهرية جاحدين للصانع أو سفسطائية تعاند في الحقائق أو باطنية تزعم أن لائمتها صفة التأله ومنهم اخوان الصفا والاسماعيلية وغلاة الشيعة .

**وتبقى النوايت :** وهم أهل مجتمع الجريمة الذين يعدون خطرا على الاجتماع البشرى . وقد ألزمت الشريعة الحاكم بمطاردتهم وعقابهم وهم البغاة وقطاع الطرق ، والصوص ، والقتلة . . . ومنهم الحشاشون من اتباع الحسن الصباح المدافعون عن الدعوة الاسماعيلية الفاطمية . وكذلك البدو الرحل من الاعراب غير المتحضرين وقد وصفهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا .

٣ - ويلاحظ أننا لم نذكر المدن الجاهلة وأقسامها حين كلامنا عن اضداد المدن الفاضلة في الفقرة السابقة ، وليس يعنى هذا انها لا تعد اضرادا أيضا للمدينة الفاضلة عند الفارابي . بل لأنها على ما يبدو إنما تنطبق شروطها على العصر الجاهلي السابق على الإسلام لأن عندهم أهلها أنهم لا يعرفون شيئا عن دعوة الحق ، وادليل على هذا هو أن أول نوع منها يذكره الفارابي وهي المدينة الضرورية ويعدها مدينة غير فاضلة ، يشير اليه أفلاطون في الجمهورية باسم المجتمع الطبيعي الأول الذى كان موجودا في العصر الذهبي حيث توجد عدة أسر مجتمعة لا تطلب سوى اشباع حاجاتها الأولية من مأكى وملبس ومشرب ومسكن . وأفلاطون

يرفع من رتبة هذا المجتمع ويمده مجتمعا راقيا بينما يجعله الفارابي مجتمعا غير فاضل  
لانه يجعل مبادئ الدعوة المحمدية ، أى أنه من مجتمعات الجاهلية قبل ظهور  
الإسلام .

٤ - ويشير أفلاطون إلى أن هذا النظام الطبيعى الأول قد ولى وانقضى  
ولم يبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع وهى على التوالى :  
الديموقراطية والأوليغارشية والديوقراطية والظلميان . وإذا أمضنا النظر فى  
الأنواع الستة الباقية للمدن الجاهلة فأننا نجد أن :

١ ( مدينة الكرامة ومدينة التقلب عند الفارابي تقابلان الديمقراطية  
عند أفلاطون .

ب) ومدينة الحسة والشقاوة والمدينة البدالة تقابلان الأوليغارشية .

ج) أما المدينة الجماعية فإنها تقابل الديمقراطية .

د ) وأخيرا مدينة التذالة وهى تقابل الظلميان .

هـ - وهكذا نجد أن مدينة الفارابي الفاضلة التى حاول فيها التوفيق بين آراء  
أفلاطون فى الفلسفة السياسية ومسلمات الوحي والرسالة الإسلامية هى صورة  
صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذى يتمثل فى حركة التوفيق بين العقل والنقل .  
أى بين الفلسفة والدين ، فى إطار حركة التلفيق الكبرى التى وقعوها ضحية لها  
فخلطوا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين على ما سئرى أيضا عند ابن سينا فى  
كتبه المشائية .

وكما رأينا عند الفارابي أيضا فى آراء أهل المدينة الفاضلة حيث خلط فى  
موقفه الأخلاق بين قول أفلاطون بالمبادئ الفطرية ونظرية أرسطو فى الفضيلة  
القائمة على الاكتساب ، وكذلك قبوله لنظرية الفيض وقوله بالعقل الفعال كمقل



كوني ميتافيزيقي ، وهذه آراء صادرة عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية القديمة .

### خاتمة :

اتضح لنا مما سبق أن الفارابي بذل مجهودا كبيرا في فهم كتب أرسطو واستجلاء نصوصه الغامضة ولاسيما كتاب الحروف ( ما بعد الطبيعة ) ولكن النصوص المنحولة والتي نسبت خطأ لأرسطو جاءت لتضيف عقبات أخرى لا يمكن تخطيها ، الأمر الذي أدى به إلى الابتعاد عن الخط المذهبي الأرسطي والإقتراب كثيراً من مذهب أفلاطون .

في الإلهيات نراه يستعير من « الجمهورية » فكرة « إله الخير ، ذي الاشراف المستمر والذي يشبه بالشمس كأفلاطون ، ثم يتابع تحديد مراتب الصدور ، ويتهي إلى القول بأن ثمة عقولا كونية عشرة . وقد كشف البحث عن أن نظرية العقول العشرة ، هي الصورة الأفلوطينية المتأخرة لموقف أفلاطون الرياضي بصدد المثل الرياضية وإرجاعها إلى الأعداد العشرة المثالية فضلا عن أن نظرية الصدور ذاتها تعتبر في ذاتها الحصيصة النهائية لتطور نظرية المثل في مدرسة أفلاطون المتأخرة ، وأن مشكلة « المشاركة » كانت هي العامل المحرك الذي دفع بالنظرية إلى هذه الصورة الأخيرة (١) .

ومما لاشك فيه أيضاً أن أدلته على وجود الله بعضها أفلاطوني والبعض الآخر أرسطي ، وكذلك فإن الدليل الذي يستند إلى تقسيم الوجود إلى واجب ويمكن يرد أصلاً إلى مشكلة الوحدة والكمية عند أفلاطون والتي كانت مدار البحث في محاولة فيليبوس لأفلاطون .

---

(١) راجع بحثنا بالفرنسية عن « إشغال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

ويجد أيضاً أن كثيراً من تعاليمه الأخلاقية والسياسية مستمدة من أفلاطون وقد حاول الفارابي أيضاً أن يصبغها بالصبغة الإسلامية كما فعل بصدد الإلهيات . أما فيما يختص بالمباحث النفسية فراه يستخدم تعريفات وأدلة أفلاطونية وأرسطية وهو في تعداده لقوى النفس ينقل كثيراً عن النصوص الأرسطية<sup>(١)</sup> . وكما كان موقف أرسطو قلقاً بصدد مشكلة الخلود نجد أيضاً نفس الشيء عند الفارابي . وكذلك فهو يستعير فكرة العقل الفعال من شراح أرسطو ويسميه « واهب الصور » .

على أن مجهود الفارابي الخاص إنما يبدو أثره بوضوح في محاولة التوفيق بين الرحي والمقل والقاء الضوء بطريقة فذة على مشكلة النبوة وتفسيرها .

ولكننا نلاحظ من ناحية أخرى أنه أفاد بدرجة كبيرة من كتابات أفلاطون السياسية في وضع فلسفته السياسية ، مع أنه حاول إعطاؤها صبغة إسلامية ، ومع هذا فقد بقيت أصولها اليونانية ظاهرة للعيان .

والخلاصة أنه على الرغم من أن الفارابي يمد من أكثر فلاسفة الإسلام فيها لفلسفة اليونان ، إلا أنه لم يتمكن من التحرر من الخلط الشنيع الذي ساقته إلى عصره الترجمات السريانية الملتفة ، فكان عليه أن يتناول المواد المتاحة له بالصورة التي وصلت إليه ليقيم منها مذهباً فلسفياً إسلامياً أفلاطونياً الجوهر أرسطوياً المظهر ، وتبقى الإصالة هنا موضع المناقشة والنظر ١١ .

---

(١) راجع كتاب النسي لأرسطو .

## الفصل الثالث عشر

### الشيخ الرئيس ابن سينا

٥٣٧٠ / ٩٨٠ م - ٤٢٨ / ١٠٣٧ م

إذا كان الكندي قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التي تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحى ، وكان الفارابي هو الذى تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، فإن ابن سينا قد وجد الطريق مهدا وأسلوب التلخيص والتخير معترفا به . ولهذا فإتينا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجددا فى الفكر الإسلامى بقدر ما كان منفصلا وشارحا لمختصرات الفارابي .

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التي نجدتها بصورة محدودة عند الكندي ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابي ، نجدتها وقد أخذت تتضح معالمها وتتضح فى رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ، ولسنا نريد فى عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح أصالة التيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذى يقوم أصلا على استعراض جملة من المواقف الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه المواقف بما يقتضينا أن نترك للقارىء مجالا للنظر والتأمل . ولهذا نكتفى بإيراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف بما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الأفلاطونى فى مذهب ابن سينا لسفر آخر .

#### ١ - حياة ابن سينا وشخصيته :

ولد ابن سينا فى قرية أفشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية

الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال أنه انخرط في عداد « الاسماعيلية » وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (١) ، رغم أن ابن سينا يذكر أنه كان يضم أقوال الاسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن تقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الانتاج العلمي ، أما المرحلة الأولى فتجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر . . وكان سنه إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق والرياضيات والطبوعات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها .

وقد ذكرت المراجع التي تناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيى الطبيب المسيحي ولم تلبس شهرته أن ذاعت كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الأطباء من كل حذب ليأخذوا عنه ويسترشدوا بأساليبه في معالجة

---

(١) راجع البيهقي ص ٣٦ والشهرزوري مخطوط ص ٢٢٤ - راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق لقمة دكتور مصطفى حلى سنة ١٩٥٤ وفيه بينت مؤلفه أن ابن سينا أثنى عشرى - ومؤلف هذا الكتاب هو على بن شيخ فضل الله الجيلاني ويتضح من أقوال الجيلاني أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الامامية الأثنا عشرية سواء في المسائل الشيعية الاعتقادية كسألة العصمة وسألة الامامة وسألة الخلافة ، وكذلك تأثر بأقوال الشيعة الاعتقادية في النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والدارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التي يمرض لها ابن سينا . وقد أجمل مؤلف الرسالة القول في مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين في مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابته بأن ابن سينا من الامامية . راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلى عن « ابن سينا والشيعة » في الكتاب الذهبي للهرجاء الأئني لذكرى ابن سينا ، بدماد سنة ١٩٥٢ .

الأمراض ، ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سينا في علاجه وشفى السلطان من مرضه المصال وكانت مكافأته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا فيهم على قراءة ما تحتويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أنه هو الذي أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفاثات الكتب .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسته الأولى لنظم مشا كل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلا العمل في النهار والدراسة في الليل . وكان يرى حلول المشا كل المستحصية في أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكنه حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابي في « أغراض ما بعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هي المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت بأقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل في ميدان الطب بعد سن السادسة عشر .

أما المرحلة الثانية من حياته وهي مرحلة الانتاج العلمي فانها تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة في عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك في هذه الأحداث ، وكان ذبوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو

المأزوم أن يفتزل ساعات طويلة لتحرير ما أنتج من آثار في عصر فن واضطرابات هو العصر العباسي الثاني الذي تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضا ، فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ وسموا بحكامهم بالسلطين وتنازل لهم الخليفة العباسي عن السلطة ودانت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هـ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خراسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشترى من بينهم منصور ابن نوح والذي ولد ابن سينا في عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيرا لوفاة والده فنادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبي عبد الله الجوزجاني الذي لازمه طوال حياته وكتب جزءا من سيرته ، ثم تعرف أيضا على أبي محمد الشيرازي الذي خصص له دارا يلتقى فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ربيع الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها إلى همدان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ولكن عسكر الأمير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الأمير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن هالجه مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيرا لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، وعلم تاج الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير أصفهان على خدمته هو فسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همدان . وما أن سنحت الفرصة لابن سينا حتى فر هاربا إلى أصفهان فأكرم أميرها وقادته واصطحبه في غزواته وأسفاره .

لم تسكن حياة ابن سينا لإذن - على ما رأينا - تسمح بالهدوء الذي يجب

أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابي ففدى ابن  
سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو في غمار حياة يشاها العمل المستمر  
في ميدان الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من إقبال شره على اللهو والمتعة  
الجسدية ، مما كان له أسوأ الأثر على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفي به سنة  
٤٢٨ هـ - ١٠٣٧ م . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن في همدان .

#### ٢ - مؤلفاته :

من أم كتب ابن سينا :

( أ ) كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق ،  
الطبيعات ، الرياضيات . الإلهيات .. وهو في ثمانية عشر مجلدا . وتوجد  
عظومات عديدة من هذا الكتاب ، وقد نشر المدخل وهو مبحث الالفاظ  
في منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى  
سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجمت الإلهيات إلى الألمانية  
وترجمت أجزاء أخرى منه إلى الإنجليزية وترجم مارجوليوث الفن التاسع في  
الشعر إلى الإنجليزية وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية والفن  
الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على  
الشروح لعدة مؤلفين (١) .

( ب ) كتاب النجاة : وهو مختصر الشفاء وقد طبع في روما مع كتاب القانون  
في الطب سنة ١٥٩٣ وطبع كذلك في مصر .

( ج ) كتاب الاشارات والتنبهات : وهو يلخص أبواب المنطق في عشرة  
مناهج ومسائل الحكمة في عشرة أتماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنفه

---

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواي سنة ١٩٥٠ - ص ١٩ - ٧٩ .

ابن سينا في الحكمة . ويلاحظ أن الانماط الأخيرة في هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفي<sup>(١)</sup> .

وقد طبع هذا الكتاب في لندن سنة ١٨٩٣ عن تحقيق على النص للمستشرق فورجييه . وقد نشر مهران الانماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثاني من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية<sup>(٢)</sup> . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمحمد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الاشارات إلى الفرنسية والتطبيق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسي على الاشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الاشارات مؤخراً في أجزاء متوالية .

د ) كتاب الحكمة الشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب في التصوف ، وتعرض المستشرق ناليو لهذا الرأي وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين في مقابل فلسفة الغربيين ، وقد ذكر السهروردي الاشرافي أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى اشرافية عند ابن سينا وأنه قد اطلع على دكراريس للرئيس أبي علي بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفاً من الحكمة المشرقية ،

ويرد السهروردي على زعم ابن سينا هذا بقوله : « أنه لو كان هذا صحيحاً لتضوع ربحاً عليه ، يقصد أنه لو كان ابن سينا اشرافياً حقاً لما كانت حياته على ما ذكرنا من هو وانكباب على الملذات ومشاركة في شؤون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التي يوردها السهروردي ضد ابن سينا هي أنه لم يذكر الاصل المحصرواني أي الفارسي وهو مصدر الحكمة الاشرافية في نظر السهروردي .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٢) راجع مهران : الرسائل الصوفية لأبي علي الحسين بن هبة الله بن سينا .



على أن نقد السهروردي أو غيره وكذلك تخريج نلينو للشككة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية ، إذ أن موقف ابن سينا الفلسفي الصوفي في الانحطاط الأخيرة من الاشارات وفي رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار اشراقي أفلاطوني سيلتقي مع الاشراقية عند السهروردي بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا .

٥ ( كتاب القانون في الطب : ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم إلى اللاتينية وطبع في أوروبا سنة ١٥٩٣ كما طبع في الهند وفي بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوروبا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي .

و ( نجد بعد هذا وسائل عدة لابن سينا في : الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفي أحكام النجوم وفي تفسير سور من القرآن ... إلى آخره (١) .

#### مذهب ابن سينا الفلسفي

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين واسكنه كان خير معبر عن حركة التلقيق الفاسقي التي اتسمت بها الفلسفة الاسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له ، فإن المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التأسوعات وآثار الشراح ، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب ، وأذن فجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون ، فقد كان

---

(١) راجع « مؤلفات ابن سينا » لاب جورج قنواني - ص ٣٥٤ - ٣٦٦ .

الفارابي - كما ذكرنا - هو الذى رسم الشكل العام للبناء الفلسفى عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحى وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفى الاسلامى . وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بأراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالالوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمراراً لمناقشة المواقف الكلامية ، فإن ذلك لا يعنى انقطاع صلتها بالفارابى من هذه الناحية ، ذلك أن هذه المشكلات التى كانت تخرج بها الحياة العقلية الاسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابى أيضا ويكون تواجدتها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثانى .

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمى له . أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فانه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب وتم هذه الأقوال عن تسيغية آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس وأنه - أى ابن سينا - إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين ، ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجاني طلب إليه أن يؤلف كتابا فى فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم . ومما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العلمية فإن الدراسة التتصية لرسائل ابن سينا وللانماط الأخيرة من الاشارات - بقطع النظر عما دار من مناقشات حول كتاب الحكمة المشريقية ، تسمح لنا بأن نقدم فرضا عليها مشمرا من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاها عند ابن سينا تستعين معالمة شيئا فشيئا بحيث لو أتيحت لابن سينا فرصة من عمر بعيداً عن الصراع السياسى والعمل الطبى الدائم لتبلورت فى كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطونى الذى سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الاشراقى .

وقد اكتفى الكثيرون بالإشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه فى رسائله

لأنما يكمل البناء المثالي لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل  
فلك القمر أو العقل الفعال . ولكن الواقع أن الفلسفة الصوفية عند ابن سينا  
تكشف عن اتجاه أفلاطوني واضح ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون  
قد خضعت للتأثير الصوفي ، فقد وجدنا أن المعراج القديسي أو سلم الفردوس  
عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الأعلى عند أفلاطون.

### أقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابي - كما ذكرنا - هو الذي وضع الخطوط النهائية لبناء  
المذهب الفلسفي الاسلامي فقد كان على ابن سينا أن يرسم خطاه وأن يعالج نفس  
الموضوعات التي عالجها المعلم الثاني ، فنجد لابن سينا يسير على طريقة الفارابي في  
احصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيما للعلوم المتعارفة في عصره كما فعل الفارابي مؤثرا  
الإهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١ - قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تسقط .

٢ - والقسم الثاني من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هي أولى العلوم باسم « الحكمة » وهي  
تنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجوزية الأخرى المتعلقة  
بالتنجم ، وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية  
فهي تنقسم إلى قسمين :

١ - قسم هو آلة وهو المنطق . وهو علم يلتزم به لما يرام تحصيله من الأمور  
الموجودة في العالم وقبله .

٢ - وقسم ليس بآلة يفتتح به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

والتقسيم الثاني من الأصول فرعان :

١ - علم نظري : ويسعى إلى معرفة الحق ، وغايته تركية النفس بالمعرفة . وله أربعة أقسام هي : ( العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، والعلم الإلهي ، والعلم الكلي ) .

٢ - علم عمل : ويسعى إلى تدبير الخير ، وغايته العمل وفقاً لله - رقة النظرية وله أربعة أقسام هي ( علم الاخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ، النبوة ) .

### أولاً : للمنطق

١ - تعريفه :

يعرف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً (١) .

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التي تكون مجزولة فتصير معلومة ، وإذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق (٢) ، كما يقول ابن سينا ، ناقلاً عن الفارابي ، فإن التصور هو العلم الأول الذي لا يحتاج في حصوله إلى مبادئ إنما يكتسب بالحد ، أما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الارسطي أو تعريف الفارابي

---

(١) النجاة ص ٥٠ :

(٢) الضفاء - المنطق ( المدخل ) تحقيق الأب جورج قنواني وآخرين - المقدمة .

المنطق . والواقع أن ابن سينا لم يصف شيئاً يذكر<sup>(١)</sup> إلى المنطق كما نقله الفارابي ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقين الذين يخلطون المنطق بالوجود ويقولون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

وقد دأب المناطق منذ القرن الثالث الميلادي على تناول هذه المشكلة ، وانتقلت هذه القضية إلى العالم العربي ، وشغل بها مناطق العرب ، وأسهم ابن سينا في بسطها فبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، ورأى أنها نظرية وعملية ، وأنها إما أن تنصب على الوجود الذهني أو الوجود الخارجي ، وأن الفلسفة النظرية : طبيعية ورياضية وإلهية ، وأما العملية فهي : سياسة وتدبير منزل وأخلاق . وينتهي ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظري فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهني أو الخارجي أو بهما معا أو أعان على فهمهما .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزء منها<sup>(٢)</sup> يقول ابن سينا :  
« فن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة »

---

(١) تذهب الآيسة جواشون السفصرة الفرنسية إلى أن هناك تطوراً في حياة ابن سينا العقلية . فلي الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطي قبولاً تاماً إلا أنه قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لا يزال ناقصاً لا ينطبق كل الإنطباق على الحقائق بأجمعها ورأى واجباً عليه أن يحصن ضوء المعرفة العلمية التي اكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرس على استخدام المنهج العلمي في بحثه . فبعد أن وصل إلى النضج الفكري أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقين وتجدد آثاراً منه في منطق الإشارات ، وأهم مبادئه لإحلال « الإحساس » المستخدم في البحث العلمي والتجربة محل القياس النظري . راجع الكتاب الذهني لميريان الأتني لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ص ٤٩ - ٨٠ .  
« الجديد في منطق ابن سينا » وخلص هذا البحث ص ٢٤٩ .

(٢) الشفاء — المنطق ( المدخل ) تحقيق الأب جورج قنوان وآخرين ، المقدسة ص ٥٢ - ٥٣ .

منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة . ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه ، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة ، (١) .

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعانى هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صوراً ذهنية مستمدة من مدركات حسية ، وهذه المعانى مثل : معنى الذاتية ، ومعنى الكثرة والعموم ، والخصوص ، والواجب والامكان وغيرها .

#### ٢ - اقسام المنطق :

لم يصف ابن سينا شيئاً جديداً إلى اقسام المنطق التسمية كما نجدتها في كتاب « إحصاء العلوم للفارابى » ، وهى :

- ١ - بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها .
- ٢ - بحث المقولات العشر وهى الجوهر والسكم والاضافة والكيف والايان ومق والوضع والملك والفعل والإنفعال كما نجدتها فى كتاب « قاطيغوريوس » لأرسطو .
- ٣ - بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدتها فى كتاب « بارى أرمينياس » لأرسطو .
- ٤ - بحث فى القياس وهو كتاب « أناطوطيكا » لأرسطو .
- ٥ - بحث فى كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك

في كتاب «أنالوطيقا الثانية» أي البرهان لأرسطو .

٦ - الجدل ويدرسه أرسطو في كتاب «ديالكتيقا» .

٧ - الأقيسة المغالطة ونجدها في كتاب «سوفسطيقا» لأرسطو .

٨ - الأقيسة الخطائية ويتناولها أرسطو في كتاب «ريطوريقا» .

٩ - وأخيراً الأشعار ويدرسها أرسطو في كتاب «ميوطيقا» .

هذه هي أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابي نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الاسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئاً يذكر إلى حصيلة المنطق الارسطي إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ ، وكان لها تأثير كبير في الدراسات اللغوية عند العرب .

### ٣ - منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ويذكر في رسالة «أقسام العلوم العقلية» أن المنطق هو العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، وإقية عن السهو والغلط في البحث مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلاً كاملاً في منطق الشفاء (١) يتكلم فيه عن منفعة المنطق

فيقول :

«انه لما كان إستكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك في موضعه - هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه ، واخيراً لأجل العمل به واقتباسه وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قابلي

(١) المدخل من ١٦ الفصل الثالث

المعونة على ذلك وكان جل ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالإكتساب وكان هذا الإكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم وجب أن يكون الإنسان يتبدى . أولا فيعلم أنه كيف يكون له إكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وإنظامها في أنفسها ، حتى تقيد العلم بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعله . وكما أن الشيء يعلم من وجهين تصور .. وتصديق ، كذلك الشيء مجهل من وجهين .. من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . فوظيفة المنطق هى أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفا حقيقة ذات الشيء وكيف يكون حتى يكون دالا عليه ، فيصبح معلوما لدينا بوجه من الوجوه ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهماً لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشيء أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سبباً في أن نجعل الشيء . .

والامر فيما يتعلق بالتصديق كذلك .

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ ، أو بين ما هو موقع للتصور أو التصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة (١) .  
ومع هذا فإن صاحب صناعة المنطق قد يقع فى الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل إنما يرجع ذلك الى إهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها ،  
مسع ذلك فإن صاحب العلم ، اذا كان صاحب الصناعة واستعملها ،  
لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادتها لان صاحب الصناعة اذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، الا أن يكون



متناهماً في البلادة . . فصاحب صناعة المنطق يتأق له أن يكون في تأكيد الأمر في تلك المهات بمراجعات عرض عمله على قانونه والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط<sup>(١)</sup> .

ولذا فإن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتمام إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطئ عفواً . ولو قلنا بها وحدها لآلفينا العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا هو الذى يعصنا من الخطأ في إدراك المعاني وعدم تصور ما تصوراً صحيحاً ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذاتى والعرضى ، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ، ويعصنا أيضاً من الخطأ في التصديق والإنتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، في رسم لنا طرائق<sup>(٢)</sup> البرهان الموصلى إلى اليقين ويحذرننا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة .

### ثانياً : الفلسفة الطبيعية

#### ( العلم الطبيعى )

#### ١ - تعريفه ومبادئه :

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية « هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير »<sup>(٣)</sup> .

أى أنها تدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون . ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطى

(١) للمفصل ص ٢٠ .

(٢) مقدمة للدخل ص ٨ • • • .

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣ .

للم الطبيعي من حيث أنه - حسب قول أرسطو - العلم الذي يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة<sup>(١)</sup> ويقوم هذا العلم على مبادئ لا يبرهن عليها الطبيعي بل يرجع في البرهنة عليها إلى العلم الإلهى ، وهذه المبادئ هى المادة والصورة والعدم .

فلكي يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهوىلى ( المادة ) ثم يجب افتراض أن هناك إنتقالاً من حالة لأخرى ، وهذا الإنتقال يكون من الضد إلى الضد ومعنى هذا إننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الإنتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة<sup>(٢)</sup> .

وقد أخذ الفارابى هذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا . فالاجسام الطبيعية عندهما مركبة من مادة هى كالحل أو هى موضوع التغير ، ومن صورة تعمل فيها ، بحيث يكون للجسم الطبيعي ميلاً : المادة والصورة . أما الحركة والسكون والزمان والمكان والحلاء والتناهى واللاتناهى فهى لواحق للجسم الطبيعي أى أعراض له ، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها عاتها التى أعطتها الوجود ، أما العدم فهو غير مساو للمادة أو الصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجودة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعي بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به « الامكان » .

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - ص ٥٠ .

(٢) م . ص - ص ٥٥ .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) في حالة نسبتها الى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ، ويسمى (موضوعا) في حال نسبتها الى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كوضوع ، فكلاهما موضوع للتغير وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنها يخلان في موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر الى هذا الشيء الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى في شيء ما غير الصورة التي يوجد عليها هذا الشيء ، تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر الى صورته الحالية فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

## ٢ - الحركة ولواحقها في الاجسام الطبيعية :

### ١ ( الحركة والسكون :

إذا كان الجسم الطبيعي المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعي ، فينتهين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هي « تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء » .

أما السكون وهو عدم الحركة فإن ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول : أنه « عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك » . فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل المدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمنهاها الشامل أى التغير ، فكذلك فعل ابن سينا ، وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنها يتعلقان بالجوهر ، والتغير الجوهرى يحدث فجأة ، فكذلك أيضا ارتأى ابن سينا ، وبذلك حصر أنواع الحركة في : النقلة أى الحركة المكائنة ،

والاستحالة وهي التغير الكيفي والنمو والتقصان وهما تفسير كى .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو في طبيعياته فيذكر (١) أن كل متحرك إما يتحرك بمحرك آخر يخرج من السكون إلى الحركة أو من القوة إلى الفعل وهذا المحرك يسمى علة محركة للشيء المتحرك . وهذه العلة المحركة إما أن توجد في الجسم المتحرك وإما أن توجد خارجه ، فإذا كانت موجودة في المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركاً بذاته ، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركاً لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين : الأول تحرك فيه علته المحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى ، ويسمى متحركاً بالاختيار ، وأما الثانى فإن علته المحركة لا يصح إلا تحرك ويسمى متحركاً بالطبع .

وأيضاً فإن المتحرك بالطبع إما أن تحركه علته ببلإرادة أى بالتسخير ويسمى متحركاً بالطبيعة ، وإما أن يكون التحريك بإرادة وقصد منها فيسمى متحركاً بالنفس الفلكية .

#### ب ( لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ما سبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء واللامتناهى . .

**أما الزمان :** فإن ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : ان الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . والزمان ليس عدداً حدوثاً زمنياً ، بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمسدة بالذات . ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعدها

لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان .

**والحركة أيضا كالزمان** فإدام الزمان غير محدث زمنيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان ، فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمنيا بل حدوثا ابداعيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى تقدم زمانى على الحركة قبل الحركة المرتبطة بالزمان .

وهكذا نرى ابن سينا يعهد السيل للتدليل على رأيه فى مسألة قسدم العالم وحدوثه ، مشيرا إلى أن تقدم المحدث انما يكون بالذات لا بالمادة أو الزمان .

وفىما يختص بالواحد الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفضل تعريف أرسطو للكان القائل بأنه « السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح المحوى » (١) . فيقول أن المكان هو الذى يكن فيه الجسم ويكون محيطا به حاويا له مفارقا له عند الحركة ومساويا له ، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد ، فالتداخل ممتنع بين الأجسام ، ويشير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكانا طبيعيا يتحرك اليه بالطبع ، فالتار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل ، وسيستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد . فلا يقل أن توجد ارضان فى عالين أو ناران فى عالين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعى واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسما واحدا ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد .

---

(١) راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى ٢ - ص ٨٤ - ٨٧ .

والاجسام المركبة تتسكون من التهام البساط عن طريق قوى متفاعلة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البساط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، يليه الماء البارد الرطب ، وأخيراً الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل وتنشئ هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد عند النار ، وهذا هو عالم ماتحت فلك القمر . أما ما فوق ذلك ف عالم أفلاك حية متنفس لها طبيعة أثيرية مختلفة توجد فيه أجسام ابداعية تتحرك حركة دورية دائمة .

أما **المفارقة** : فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقة أو غير مفارقة .

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهي كأرسطو ، ويرى أن الاجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فانها يجب أن تكون متناهية . إذ أن اللاتناهي معناه اللاتمين ، فاللاتناهي غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهر اركيفية أو مقوما . فهو إذن يستحيل وجوده في الواقع ، فان القول بوجود أجسام لامتناهية يتعارض مع ادراكنا لحقيقة المسكان .

ويذكر أرسطو أن اللاتناهي يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبداً ، فهو من نوع القوة التي لا تخرج إلى الفعل أبداً ، ومن ذلك إمكان الاستمرار في قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف ، وكذلك إمكان الاستمرار في اضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

### ٣- الجسم الطبيعي ( شكله وتكوينه وأقسامه ) :

يؤلف ابن سينا مذهب أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ويقرر أن الاجسام

لا تنحل إلى أجزاء تنهاى أولا تنهاى ، بل تنحل إلى أجسام نوعية أخرى أبسط منها : فالسير مثلا لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر ، بل إنمسا يرجع السير إلى أجزاء هى أجسام المفردة ، وهى قطع الخشب والحديد التى تتركب منها . وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناها وأرجله وأحشاؤه . . . الخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعى وحده ينتفى معها القول بتجزئته بالفعل ، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ .

أما من حيث أشكال الأجسام فإن ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلا طبيعيا خاصا به وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة ، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة ، وذلك لأن فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابهة إذ ليس إلا فعلا واحداً .

أما كيف تكونت الأجسام فإن ابن سينا يذكر أن أنواع المعادن إنما تكون من العناصر الأربعة وهى : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها ، وما يفيض عليها من القوى الفلكية ، كما ترى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبجرة وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان : أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة ، ومنه ما ليس له بذر . . . والنبات قوة غاذية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الاعتدال من

المعادن والنباتات ، بحيث يستمد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألفت من الأولى .

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المراجى لا التغير الكيفي أو النوهى ، نجد أنه يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحى أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ، فكان ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور فى الجسم الطبيعى بمسند أن اكتملت له أسباب الوجود المادى ، هذا المبدأ الحيوى هو النفس التى هى صورة الجسم الحى ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو .

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - متجوهره الذات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء .

### النفس

#### ١ - تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويفتذى . ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماماً على تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى « بالنفس » وقد رأينا فى العلم الطبيعى كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية ، وهذه القوى — كما رأينا — هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ،



وتسمى هذه القوى ( كالات ) بالنظر إلى أنها تكمل الجنس فيصير بها نوعا محصلا أى موجوداً بالفعل .

وتعريف ابن سينا للنفس ( بأنها كال ) إنما يرجع إلى أن النفس تعد كالا من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التي تصدر عنها أفعاله ، وكذلك فإن النفس المفارقة ( كال ) ، والنفس - التي لا تفارق - كال بهذا المعنى (١) .

وأما تعريف النفس بأنها كال أول فإن ذلك يعني أنها التي يصير النوع بها نوعا ، أما الكال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيف والالإحساس بالنسبة للإنسان . والنفس كال أول للجسم . بمعنى أنها كال للجنس الجسم لا لطبيعته المادية أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعي فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعي مثل السرير والكرسي والحائط . وكذلك فإنه ليس أى جسم طبيعي بل هو جسم طبيعي تصدر عنه كالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذية والنمو . ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعي بأنه جسم يتغذى وينمو ، وهو يشير بذلك إلى النبات . أما الحيوان فإن له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتحرك بالارادة . وتأتي نفس الإنسان في المرتبة الأخيرة فتتضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانية من صفات ويعرفها ابن سينا : بأنها كال أول لجسم طبيعي إلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفسكري والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (٢) .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو في فهم معنى الكمال ، فالكمال عند

(١) الشفاء ص ١٢ .

(٢) النجاة ص ١٥٨ .

أرسطو يقصد به الصورة ، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالاً فليس كل كمال صورة فإما كان من الكمال مفارقة للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (١) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعني أنها صورة بل يعني أنها مفارقة ، فالكمال إذن - بحسب رأيه - هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلي . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فإنه لا يقوم إلا بها ، ومتى فارقته انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكميات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضاً فإنه يبدأ يومئذ استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية في النفس ، فإنها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما إزدادت صفاً واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هي جوهر روحاني (٢) .

#### (١) الفناء ص ١١ .

(٢) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابي في قولهم بطبيعة النفس الروحية ولكنه يتخذ - وفقاً لثقافته - بوجهة وجود النفس قبل البدن أي فيما يتعلق بمصدر النفس . فيجده في كتابه المشائية يتابع رأى المشائين في القول بأن النفس تحدث عند ما يحدث البدن الصالح لإستقامتها ، أي أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن ، ولكننا نراه بعد هذا يشير في « القصيدة البلية » إلى هبوط النفس من العالم الأربع أي من العالم الفعلي على نحو ما قال أفلاطون .

وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التي تذهب إلى أن النفوس الجزئية إنما تفيض عن النفس السكلية التي تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخيصها وتغايرها إلا بالمادة الجسدية إذ أنها واحدة من حيث الصورة ، فتكون النفس الجزئية لريد أو لمر ، فكيف يستقيم هذا مع إشارة ابن سينا إلى أنها نزلت مكرهة في البدن وسجنت - كما يذكر في رسائله الصوفية الرمزية - ثم أنه كيف يمكن القول أيضا بالخلود أى بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها إلا إذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : موقف مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبوها ، وموقف أفلاطوني لا يكاد يتضح إلا في قصص ابن سينا المتأخرة وخصوصا في رسائله الصوفية فإنه يذهب فيها إلى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن . مع الحرص التام على عدم الانزلاق إلى التصريح بقدومها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين ، وبالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية إنما يثير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير إلى ضرورة التسليم منطقيا بموقف أفلاطون القائل بوجودها قبل البدن : إذ أن القول بوجود أبدى يقضى بنا بالضرورة إلى التسليم بوجود أزلى . والحق أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكرى الاسلام إنما يرجع إلى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فتجد السورورى مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في « هياكل التور » أن النفس إنما تفيض على البدن المستعد منذ القدم - الزماني وغيره من أنواع القدم - لقبولها . وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب إسلامي أن نعود إلى التفريق

الذى استخدمه ابن سينا فى حل مشكلة قدم العالم وهو التفريق بين القدم الزمانى وغيره من أنواع القدم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج إلى البدن لكي توجد .

## ٢ - البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لاثبات وجود النفس منها :

١ - البرهان الطبيعى : ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو ويقدم ابن سينا لهذا البرهان بتقسيمه للحركة إلى نوعين : حركة قسرية ، وحركة إرادية ، وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجى يدفع المتحرك إلى الحركة قسرا . وأما الحركة الإرادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . والنوع الذى يحدث على مقتضى الطبيعة هو كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل ، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتخليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس (١) .

وكذلك تدلنا أفعال، الكائن الحي من تغذ ونمو وتوليد وإحساس وحركة بالإرادة ، على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر فى ذاتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس .

٢ - البرهان السيكولوجى : يقوم هذا البرهان على اثبات وجود النفس الانسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والبصير والبكاء

---

(١) رسال فى القوى النفسانية ص ٨ .

والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني السلبية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجمولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتعديفاً . وسنصل بنا هذه الملاحظات إلى اثبات أن هذه الأحوال والأفعال التي يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فالإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهي النفس .

٣ — برهان الاستمرار : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة والانقضاء نجد النفس ثابتة باقية على حالها ، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها في هذه الذكريات المترابطة ، وإذن فالنفس موجودة : « تأمل أيها العاقل في أن (أنتك) اليسوم في نفسك هو الذي كان موجوداً (طول) عرك حتى أنك تتذكر كثيراً عما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتاً مستمراً ، بل هو دائماً في التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

(١) « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندي ص ٢٧ وسنرى أن السهروردي سيورد هذا الدليل في البياكل وسيجعله دليلاً روحانية النفس وتجوهرها دون أن يغير إلى إيمت سيناً . على أن إشارة ابن سينا إلى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » إنما تحتاج إلى مزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا في طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف الشافعي الذي عرشه في « النشأة » و « النجاة » .

ويتضح من الجزء الثاني من هذا الدليل أن ابن سينا يشير الى التغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم ، مع هذا فإن النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل انمايتها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

٤- برهان وحدة النفس : لما كانت النفس محلاً للمقولات ، وكانت إلى المقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمى وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلى غير منقسم .

وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة أقوى شهوانية وغضبية ومدرسة إلا أنها تظل واحدة<sup>(١)</sup> . إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمى ، يجمع بينها وهو النفس . ففى الانسان إذن يوجد رباط يجمع لساير الادراكات والافعال ، وحينما يشير الانسان الى نفسه على أنها هى التى تفعل وتترك ، فإنه إنما يشير الى موجود وراء البدن أى الى جوهر مغاير للجسم أجزاء البدن .

هـ — برهان الانسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر : مضمون

(١) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة ( الدكتور محمود تاسم — فى النفس والمقتل للافلاسفة الاغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩ ) أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا رأى الى الأسلوب الأسطورى الذى استخدمه أفلاطون فى محاورة فيدروس وكذلك فى محاورة التكوين الميماء بتيلاوس . وليسكن أفلاطون يؤكد فى وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاثة فلا تنقسم بسبب هذه القوى إلى أجزاء .. راجع محاورة فيدروس وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

هذا الدليل أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فإنه لن يغفل عن ذاته أبداً. فلوفرز أنه معاق في الهواء لا يدرك أجزاء بدنه ، فإنه لا يفصل أبداً عن الشعور بوجوده ، انيته ، يقول ابن سينا : « ارجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلاصق أعضاءها ، بل هي متفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت انيتها ، (١) .

هذه البراهين التي يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تهتيف شيئاً جديداً الى البراهين الفاسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعي عند بقراط (٢) .

وأما برهان وحدة النفس فأتينا نجده عند الفارابي (٣) . وكذلك البرهان السيكلولوجي وبرهان الاستمرار فأتينا نجدهما لدى أرسطو . . ويبقى

(١) راجع « الاشارات » ج ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٨١ - ٨٢ . . ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقة أخرى في « الشفاء » ص ١٨ : « ويجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق ذفة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات ، وخلق يهوى في هواء أو خلاه هوائاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يهوج الى أن يمس ، وافرقت بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم تأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في إثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا بائناً من أحشائه . . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . »

(٢) راجع محمود قاسم « النفس والعقل » ص ٧٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨١ - هامش ١ .

برهان الرجل الطائر وهو يبدو في صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

### ٣ - النفس وتعددتها :

يرى ابن سينا أن النفس لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها إذ هي واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التي تحمل فيها وتكون لها كالقوايل ومن ثم فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يعني تعدد النفس أنها كانت في الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحاني بسيط ، والبسيط لا يتجزأ ، وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزائها ستتشابه أي أن الصور التي ستحمل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولكن الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت في أبدانها لإختلاف مداركها وأزمة حدودها واختلاف هيئاتها التي غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

### ٤ - خلود النفس :

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده ، إذ هو ليس علة لها ، وكذلك فهي ذات روحانية بسيطة وغير مركبة ، ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابي بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعّال هو وحده الذي يخلد أما باقي النفس الناطقة فإنها تفتى بفساد الجسد ، وكذلك الفارابي فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعّال عقلاً كونياً خارج النفس الانسانية بحسب تفسير الاسكندر الأفروديسي لنصوص أرسطو في كتاب النفس كما ذكرنا .



أما ابن سينا فانه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز في جزئها  
الناطق بين ماهوتان وما هو غير فان ، فالنفس الناطقة عنده جوهر  
روحاني خالده .

#### ٥ - بطلان التناسخ :

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لما كانت علاقة النفس  
بالجسد الممعد لقبولها علاقة تدبير لا علاقة انطباع ، فإن كل نفس انما تتعلق  
وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فان وجود نفس ثانية الى جوار النفس الحالية في بدن  
الحيوان انما يعنى وجود نفس معطلة قاصرة عن التدبير ، لأن الحيوان انما  
يستثمر بنفس واحدة هي التي تدبره وتشتغل بأمره . أما النفس الأخرى الحالية  
في جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١) .

#### ٦ - قوى النفس وأفعالها :

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحدة رغم  
وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرابط أو المجمع  
الذي يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشيء  
ولشئيه ، والنفس هي التي تجمع بين الاحساس والاشتيا . ولا يمكن أن تكون  
النفس جسما لأن الجسم لا يكون مجمعا للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر في  
جسم ، وقد يتر من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة  
دون انتقاص .

ويرتب ابن سينا النفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث : النباتية والحيوانية والانسانية كما فعل أرسطو وكذلك الفارابي بعده .

وتتدرج (١) القوى وتتداخل صعوداً من أدنى صور الحياة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث : الغذائية ، والمتمية ، والمولدة .

وللنفس الحيوانية ( بالاضافة الى قوى النفس النباتية ) قوتان : محركة ومدركة .

#### ( ا ) والحركة على قسمين :

١ — حركة على أنها باعثة - وهى القوة الشوقية ولها شعبتان : قوة شهوانية وأخرى غضبية .

٢ — وحركة على أنها فاعلة .

#### ( ب ) اما المدركة فهى ايضا على قسمين :

١ — مدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

(١) الففاء ص ٢٦٠ .

(٢) فيما يخص بالنفس وقوامها عند ابن سينا ، راجع : سبع رسائل في الحكمة والطبيعات ( في القوى الانسانية وأدراكاتها ص ٦١ - ٦٧ ) - الففاء ص ٤٠ وما بعدها - وكذلك راجع : عبان نجاتي ( الادراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ وما بعدها - راجع أيضاً ) - بحث من القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار ( تحقيق أدوارد فنديك - راجع كذلك : Garra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam حيث يخلص كبار أدفرو أعمال النفس وقوامها عند ابن سينا في جدول يأتى مستوعب . . . ونجد أيضاً بحثاً طيباً في النفس وقوامها في كتاب الدكتور جميل صليبا ص ١٨١ .

Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne P. 181

٢ - ومدركة من داخل ، هى الحواس الباطنة : الحس المشترك (فنتاسيا)  
الخيال والمصورة والتمخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، والوهمية والحافظة  
الذاكرة .

والنفس الناطقة قوتان : (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة  
عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة .

وبحسب نظرية أرسطو فى القوة ولفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى :  
عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد<sup>(١)</sup> وكل عقل من  
هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه .

ولا يتم الانتقال من القوة إلى الفعل - حسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل -  
إلا بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعال .

#### ٧ - القوى المدركة وموضوعاتها :

يعرف ابن سينا الإدراك فى كتاب المباحثات<sup>(٢)</sup> بأنه « تحصيل ما لصورة  
الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته » . والإدراك الحسى هو الذى يشمل  
صورة المحسوس فى الحواس فى حال جزئيته أما الإدراك العقلى فهو تمثل صور

---

(١) فى الاشارات (ج ١ ص ١٥٤-١٥٥) يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل ،  
ويبدو أن نظرية ابن سينا فى النفس وخصوصاً فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحيوانية  
وظائفها لا تختلف كثيراً من حيث المحتوى للمذهب عن نظرية أرسطو التى مرضها فى كتاب  
النفس - راجع للؤلؤ - تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى « النفس عند أرسطو » . أما  
موقف ابن سينا فيما يختص بالنفس الناطقة فهو تفريد لأقوال الفارابى ، مضاف إليها الاتجاء  
الإشراقى الصوفى كما نجد خطوطه الرئيسية فى الاشارات .

(٢) المباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ - راجع (أرسطو عند العرب) تمة فى عبدالرحمن بدوى .

المعقولات في العقل. فالإدراك إذن نوعان : حسي وعقلي ، والحسي نوعان : ظاهر وباطن أما العقل فكله باطن .

#### الادراك الحسي :

##### أولاً - الادراك الحسي الظاهر :

١ - مشكلة الاحساس : موقف ابن سينا يصدد الاحساس وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابي .

فهر يستعرض الحواس الخمس - كما وردت في كتاب النفس - وهي البصر والذوق والشم والسمع والبصر ، ويرتبها من البسيط إلى المركب . فاللس أولاً لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيداً وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالإضافة إلى هذا الوجه . وهذه الحواس الظاهرة هي الأبواب التي تصل الينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلقد حرص ما لامتنع انتقال محسوسه الينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبيهها بالمحسوس ، وذلك حسب المبدأ الذي وضعه أرسطو والذي استعاره - معدلاً - من الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر مادية في عضو الحس تشبه العناصر المادية في المحسوس لما تم أى إدراك حسي (١) . و إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالعقل ، إذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء بمجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (٢) فالاحساس إذن نوع من الإنفعال أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول ، من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الإنفعال أو القبول نوعاً من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس

---

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فإن ابن سينا يرى أن عضو الحس لا يتقبل إلا عما يخالفه في الكيفية ، فلا يدرك لللس حرارة اللوس إذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللس .

(٢) الغفاء ص ٦٣ .

ثمة « تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال (١) ، أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الاحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعا محكما ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس : على تقدير ما ، وتكييف ما (٢) ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة .

وإذن فالحاس يكون بالقوة الشيء المحسوس - كما يقول ابن سينا متابعا فى ذلك أرسطو - فالبصر مثلا قبل أن يتم الابصار هو موضوع الابصار بالقوة أى المرئى بالقوة ، واللس هو الملبوس بالقوة والذوق هو المطعم بالقوة وهكذا . ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة .

ويتم فعل الاحساس بآلات جسمية هى أعضاء الحس ، غير أن الاحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء - بالنسبة لبعض الحواس - ويحصل بالماسة بالنسبة لبعضها الآخر .

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجه نظر أرسطو الأخيرة فى مشكلة « المتوسط » بين الحاس والمحسوس . ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة فى أثنا عشر استعراضه للحواس فى كتاب « النفس » أن الاحساس لا يتم بالماسة بل أن سائر الحواس

---

(١) م - س - ص ٦٧ .

(٢) يقول ابن سينا : « أن الحس لا يدرك زيدا » من حيث هو صرف انسان ، بل انسان له زيادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلية فى حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم ، والحس مع ذلك يتلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة والاعم علائق المادة « رسالة فى القوى الانسانية وأدراكاتها - تسع وسائل - ص ٦٢ - ٦٣ .

تحتاج إلى « متوسط » لكي تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقاً بين المحسوس والحاس ، ولكنه يعمد فيتراجع عن هذا المبدأ حينما يعرض للذوق واللبس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى متوسط<sup>(١)</sup> . وإذا كان الاحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو « موضوعياً » بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأي عامل ذاتي بالتدخل في سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تأتي في الدرجة الثانية بعد الإحساس ، فقد تصحب الإحساس لذة أو ألم ، إذ أن المؤثر الملائم يولد في ذاتنا شعوراً بالإرتياح : أما المؤثر المنافي فإنه يولد فينا نفوراً منه ، ولكن الشعور بالإرتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقي - سيكولوجي - بمعنى أنه ليس إحساساً صرفاً ، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطنى .. ولم يقنع ابن سينا إلى أن تدخل هذا الانفعال في عملية الإدراك الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبي الواقعى ، ذلك أن الشعور بالنفور أو بالإرتياح إنما يرجع إلى الهم في الحيوان والمفكرة في الإنسان على نحو ما بينا ومصابة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها في عملية الإحساس .

#### ب ( الحسوسات :

والكلام عن الإحساس سيستلزم الإشارة إلى موضوعه وهو المحسوس .

والحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ونوع يدرك بالعرض ، والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كاللبن لللس والمرق للبصر . والثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون

---

(١) راجع للذات تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ - أرسطو ص ١٢٨ ، ١٣٥ - ١٣٦ .

محسوساً بها جميعاً، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم ( المقدار )  
أو الحجم .

أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالمرض كقولنا أن هذا  
الاييض هو ابن دياريس (١) ، فالموضوع المحسوس في هذا القول هو دياريس .  
أما «الاييض» فهو متعلق عرضاً بالمحسوس، فتدرك بالمرض أيضاً، لأن الموضوع  
المحسوس قد اتحد «بالاييض» عرضاً .

وقد اكتفى ابن سينا بالإشارة الى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات،  
وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض .

#### ج) الحواس ووظائفها :

يذكر أرسطو أن الحواس آلات ادراك ، وآلات حياة ، فن حيث أنها  
آلات ادراك يعد البصر في المقام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد  
اللس أولاً .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط الى المركب أى  
من اللس الى البصر ، بحسب منفعتها ، أى من ناحية أنها آلات حياة .

فاللس : أول الحواس من ناحية كونه آلة الحياة ، وعضو اللس هو  
اللحم العصبي أو اللحم والعصب ، فللس إذن مواضع متعددة منتشرة في البدن  
ويتم الإحساس اللسي بالمماسه بدون متوسط أى يتم في الجلد المحيط بالبدن، وليس  
في الأعصاب إذ أنها عنده مجرد قابل للإحساس وموصل له .

---

(١) نجد نفس المثال الذى يسوقه أرسطو في كلامه عن المحسوسات في كتاب النفس .

واللس ضرورى لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهى : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى مدركات اللس . أما سائر الحواس فدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللس .

**وأما الذوق :** فهو نوع من اللس ، ولكنه يختلف عنه في أنه يحتاج الى متوسط هو « الرطوبة العافية » . ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة في طبقة اللسان الظاهرة .

**والشم :** وعضوه الزائدتان الحليتان الثابتتان من مقدم الدماغ وتمتد اليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ . ويحتاج الشم الى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والأبخرة .

**السمع :** والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجدار المفروش عايه العصب الحاس للصوت فى الأذن . وليس الصوت أمراً قائماً بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يمرض مع حركة تموج - فى الهواء أو فى الماء - التى ينتهى أثرها الى « الصباخ من الأذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت » .

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل فى الخارج مستقلاً عن آلة السمع ، الا أنه بحسب مبدأ القوة والنفسل الارسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتعين القول بأن للصوت وجوداً فى الخارج من حيث انه مسموع بالقوة لا بالفعل .

**وبالبر :** آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب ، ويعرفه ابن سينا « بأنه



كيف يفعل عن الألوان ، (١) . وهو « مرآة يتشبع فيها خيال البصر ما دام يحاذيه » (٢) . « وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين » (٣) . فالمحسوس الأول للبصر هو اللون ، فإذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار في العتمة الخالصة ، فالنور واسطة الابصار وهو الذي يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه (٤) . والنور المحسوس كيفية تحدث في الجسم المضيء فتجمله فرئيا . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ في الجسم الشفاف .

#### ثانيا - الإدراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة ، المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع الحواس الباطنة - وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن - هى صورة المادة ، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسى الباطن في الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة .

ومن الحواس الباطنة :

**الحس المشترك :** وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة لا يحافظ لها ، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المخصورة فتصبح سببا لأفعال الحواس الباطنة .

والحس المشترك - كما يرى ابن سينا - عضو مستقل في الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة .

---

(١) الباحثات ص ١٢٧ فقرة ٣٢ .

(٢) رسالة في القوى الإنشائية ص ٦٢ :

(٣) الشفاء ص ١٤٧ .

(٤) الشفاء ص ١٠٢ .

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلي الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماماً من لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التي في الخيال والتي يمكن استحضارها في غيبة المحسوس تكون على تقدير ما وتكييف ما ، ووضع ما (١) .

ولا تنحصر وظيفة الخيال في حفظ الصور فحسب بل أنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صوراً جديدة لم يقابلها الإنسان في الحس ، من حيث أن لها هياكل مستحدثة من عناصر متفرقة في خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هي مثل ما يراه النائم في نومه والحالم في يقظته (٢) . . ويسمى ابن سينا هذه القوة

---

#### (١) النجاة ص ١٧٠ .

(٢) هذه إشارة إلى بحث هام عند ابن سينا في « الأحلام والنبوة » ، ونقتطف بعض عباراته في رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٥ حيث يقول : « ولربما حزب الباطن حازب حد في شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى سلطانه ، فعيث لا يخلو من وجين : إما أن يبدل العقل حركته ، ويفشأ غليانه ، وإما أن يمجز عنه ، فيقرب من جواره ، فإن اتفق من العقل مجز ومن الخيال تسلط قوى . . فانه تظاهر فيه الصور المتخيلة فتصير مشاهدة ، كما يحرض لمن ينقلب في باطنه استعمار أهر أو تمسكن خوف ، فيسم أصواتاً ويصير أشخاصاً . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه سر من الماسكوت الأعلى ، فأخبر بالتيب . كما يلوح في النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام » . .

ويذكر ابن سينا في رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الاهواي ، أن للتخيلة تستعمل الصور في المصورة عند رقدة الإحساس وقوى العقل ، فنظير هذه الصور كأنها موجودة في الخارج ، وكأنها حقيقية . وقد تلتأ الرؤية في حلق النوم واليقظة بتأثير سماوى . فيشاهد النائم صوراً إلهية عجيبة مرئية . وأماويل إلهية مسموعة هي مثل تلك المدركات الوحية . ذلك أن معاني جميع الأمور الكائنة في العالم ، ماضية وحاضرة =

الخيالية عند الإنسان - والتي يقول أن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة -  
« بالمفكرة » ، ويسمىها عند الحيوان « بالمتخيلة » . . . ولو أن الفارابي يجعلها شيئاً  
واحداً يسميه بالقوة الخيالية أو الخيال على وجه العموم . وعلى هذا فإن  
ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال  
الذى يردد الصور المخزونة في هيائها الواردة عليها من الحس المشترك .

**الوهم :** أو القوة الوهمية ، وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن  
نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها  
أن تكون فى مادة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب ، وحكمتنا على الشيء الأصفر  
بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات  
الجزئية على وجهه جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريده للصور أشد ما  
سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى  
يخرج الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق الهامات فائضة من الرحمة  
الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بشئ أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان

---

== مستحلبها موجودة فى علم الله والملائكة العلية ، وفى أنفس الملائكة السماوية ولا حجاب  
ين النفوس البهيمية وتلك النفوس المادية فإذا تطهرت النفوس البهيمية من دنس الأنمال  
المتطفلة بالأجسام حصلت لها معاملة هذه المانى . ( الشفاء ص ١٧٣ ) .

وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل انفصالاً بمشيلة الإنسان فى حال النوم فنحدث  
رؤيا ، وفى حال اليقظة فتحصل النبوة ، فالتى بما له من حدس قوى يصل بالعقل الفعال  
تتكون قوته العقلية كأنها « كبرت والعقل الفعال نار ، فيشتعل فيها دفعة ، ويجلبها إلى  
جوهر . . . وكأنه النفس التى قبل فيها : يكاد ذبحها بضئ ، ولو لم تسمع نار ، نور على  
نور » المبدأ والمعاد ورقة ١١٣ ب ، راجع : الامراتى - ابن سينا ص ٦٥ .

من إدراك النسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو متعة ، وترسم في الذهن معنى النسبة بينهما ، فإذا ظهرت للتخييلة صورة الشيء من خارج تحركت في الصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة ، فأحس الهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة ، (١) .

ولاشك أن إرجاع هذه المعاني التي يدركها الهم إلى إلهام فائض من الرحمة الإلهية ، إنما يعد انتكاسا للوقف التجريبي الذي يفسر ابن سينا على ضوءه قوى الإحساس . ذلك أن تدخل عامل ميتافيزيقي في سير عملية الإحساس يبطئ القول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال في وقت مبكر قبل أن تتواجد المعقولات في النفس . ومن ثم فإنه يجب أن يعاد النظر في هذه المشكلة - التي غفل عنها كثير من الباحثين - على ضوء موقف ابن سينا الأخير في الإشارات وفي الرسائل . ويشير ابن سينا إلى أن الهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليها ، فيكون الهم بذاته حاكما ، وبحركاته وأفعاله متخيلا ومتذكرا .

**وأما المحافظة والذاكرة :** فهي خزانة الهم ، وهي آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة ، فهي حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهي متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور .

هذه إذن هي قوى الإدراك الحيوانية « وللإنسان فضلا عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلي نشرح الآن في بيان تفصيلها » .

---

(١) الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها .

### الادراك العقلي :

يتم هذا الادراك عن طريق قوى النفس الناطقة في الانسان . وقد أثرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعاملة ، أى أن لها عقلا عليا وآخر نظريا . فالأول أى العلى هو مبدأ حركة الانسان بعد الرؤية . وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العلى الذى ياتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى : فهو قوة غير مادية يتزوع المعقولات أى الكليات من المعاني الجزئية وذلك بتجريدتها من المادة ولواحقها تجريدا تاما . فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالإضافة إلى أن العقل هو الذى يربط بين الصور العقلية - سلبا وإيجابا عن طريق الاحكام - وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى (١) .

ويكون العقل قبل ادراكه للمعقولات عقلا بالقوة ، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . و فان القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استحالت مجردة عن المادة وعلاقتها وانطبع في النفس الناطقة . وهذا يعنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرى من العقل الفعال (٢) .

**مراتب العقل النظرى :** وللعقل النظرى أربع مراتب أو لها من جهة قوى الحس ، العقل الهيرولانى ، ويليه فى المرتبة علوا العقل بالملكة ، ويملو هذا

الأخير العقل بالفعل ، وأخيرا العقل المستفاد أرفع مراتب العقل في النطاق الانساني .

**والعقل الهولائي** : قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل شخص .

**والعقل بالملكة** : هو الذي تحصل فيه المعقولات الأولى التي هي مبادئ التصور التي يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : أن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، وأن الكل أعظم من الجزء .

**وأما العقل بالفعل** : فهو الذي تحصل فيه المعقولات الثواني التي تستند في حصولها على المعقولات الأولى .

وأخيرا نجد **العقل المستفاد** : وهو كمال العقل بالفعل ، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها .

أما **العقل الفعال** : فليس عقلا انسانيا بل هو عقل كوني ، وهو العقل العاشر في سلسلة العقول الصادرة عن الأول ، ولكنه يقوم بدور هام في المعرفة الانسانية إذ أنه هو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضيء الشمس الاجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهولائي من القوة إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال في عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة في العقل المستفاد (١) .

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا .

---

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل للملكى » في رسالة اثبات النبوات -  
سبع رسائل من ١٢٢٠ .

وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب .

هذه إذن هى مراتب العقل عند ابن سينا ، يوردها كما هى عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الإدراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى (١) .

#### العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء ، وإلى تخريج وتعليم .

ولإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم ، فيعرفون كل شيء من أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيلولافى تسمى عقلا قدسيا هو من جلس العقل بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتمل حدسا ، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شيء . . . فترسم فيه الصور التى فى العقل الفعال . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية » (٢) .

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فنحاطبها فتتلقى عنها صور الوحى بالإشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع (٣) .

ولإذن فلهذا الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقها الاتصال بعالم

---

(١) راجع الفصل الخامس بالفارابى حيث يغير المعلم الثانى إلى « قوة قدسية » فى معرض كلامه من النبوة ، دون أن يعطىها مرتبة مميزة من مراتب الإدراك .

(٢) النتيجة ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) رسالة فى القوى الإنسانية ص ٦٦ .

الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هي ضرب من الحدس الصوفي ، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضرباً من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها . فإن ابن سينا إذن يشير إلى الإدراك المباشر عند الصوفية ويحمل الحدس الصوفي أعلى درجة من مرتبة النبوة ، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سبقوله السهروردي فيما بعد من أن الولي أعلى درجة من النبي . والولي هو الصوفي الواصل والقطب العارف . . وهكذا يضع ابن سينا قدميه في بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الاشرافي .

#### ٨ - مشكلة المعرفة عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الاحساس ولا يمكن أن تفصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفة تذكراً لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى كما ذكر أفلاطون ، وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو . ولكن الإدراك الحسي لا يكفي لإعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية إذ أن وظيفة الإحساس هي تمثيل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها فكان الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بمحسوره .

ويأتى بعد الحس ، الحس المشترك الذى يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها . وتأخذ المدركات الحسية بعد هذا في التبرق من لواحقها المادية شيئاً فشيئاً ، أى أن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج ماراً بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحسى فى الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود المعقول ولكنها مع هذا تكون صورة وهمية غير معقولة وتظل معانى الأشياء وصورها فى الوهم بطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوس . فكان المحسوس الجزئى يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الإدراك الحسى إلى آخر مرحلة فيه حيث يستقر فى مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة أو الذاكرة . . . وحينذاك تتيسر المدركات الحسية بصورها الوهمية لكي تدخل فى نطاق المعقول . ولكنها قبل أن تتخطى



مرحلة الإحساس بنوعيه نجهدها لتلقى نوعاً من الإلهام — من مصدر أعلى عقلى — بموازين الخير والشر والمخالفة والموافقة وهذه الأمور ليست مادية ولكنها مشتقة من المادة بطريق المناسبة والملاءمة .

فإذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلى وهنا تتجرد صورة المدرك الحسى تماماً عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعلقها النفس مرة بمراتب العقل الأربعة التى أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى ، ولكن استمرار فعل العقل فى النفس لا يتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكان المعرفة إنما تنتهى إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجد البداية للاتجاه الصوفى عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعالية . .  
فإلى أى حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلاً عن أى مبدأ مفارق خارج النفس ؟ . .

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجى عن قوى الإدراك حتى نسمح بإقامة عالم موضوعى للأشياء ؟

الحق أن اختلاط الاتجاه الارسطى بالاتجاه الاشرافى فى تفسير عملية الإدراك عند ابن سينا يحمل من العسير أن نحدد بدقة أى شيء مما ذكره فإن جميع الموجودات التى هى تحت فلك القمر إنما تخضع لتأثير العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذاك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره فلا يكون الموقف التجريبى سوى مرحلة مؤقتة

وظيفتها تفصيل عملية الادراك فحسب دون النظر إلى أصلها الميتافيزيقي ، ويتعين على كل باحث في مشكلة المعرفة عند ابن سينا ألا يكتفى — كما يفعل سائر مؤرخي الفلسفة الاسلامية — بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله في مراجعة شاملة وفي إطار الموقف الميتافيزيقي العام ، هذا إذا ما أردنا أن نبحث في فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث في الادراك من الناحية السيكلوجية — أى في نطاق الدراسات النفسية — فقد يمكن أن نكتفى بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التمرس لموضعها في فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

## الالهيّات

### ١ - موضوع العلم الإلهي :

يبحث علم ما بعد الطبيعة - أو الميتافيزيقا - في مبادئ الوجود وعقله وفي  
المعقول المفارقة السكونية وترتيبها وتأثيراتها ، وحركات الأفلاك .

وأول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر (١) فالجواهر أوائل  
الموجودات ، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة (٢) .

والعلم الإلهي (٣) هو أهم مبحث في علم ما بعد الطبيعة لأنه يبحث في

---

(١) الجوهر للفارق الغير المجسم هو أول الموجودات في استحقاق الوجود ويليه في  
ذلك الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ، ثم العرض .

(٢) راجع شرح ابن سينا على مقالة اللام لأرسطو ص ١٣٨ ب - أرسطو عند العرب  
( ف . س ) .

(٣) يذكر ابن سينا أن الأقسام الأصلية للعلم الإلهي خمسة : ١ - النظر في  
معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكمية والكثرة . ٢ - النظر في  
الأمر والمبادئ ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة  
فيها . ٣ - النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع  
مشاركته موجوده في مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته . ٤ - ثم النظر في  
صفاته . ٥ - النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحية التي هي مبدعته . ٦ - والدلالة  
على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والتي التي يتعلق بكل منها في تكميل الكل ،  
وهذه رتبة الملائكة السكروبيين ، ثم في إثبات الجواهر الروحية الثانية التي هي بالجملة دون  
جثة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وقواها ، وهذه الملائكة الموكلة بالسموات ،  
وحالة العرض ومديرات الطبيعة ومتحسسات ما يتولد في عالم السكون والفساد .  
٧ - في تسخير الجواهر الجسمية السباوية والأرضية لتلك الجواهر الروحية . ٨ - ويان =

الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته وفي أفعاله وصفاته .

ويعرف ابن سينا العلم الإلهي - في إلهيات النجاة (١) بأنه العلم الذي يبحث في الوجود المطلق ، وينتهى في التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية ، ويقترب هذا التعريف من التعريف الأرسطي الذي يقول فيه : « إنه العلم الذي يبحث في الموجود من حيث هو موجود » ، فإبن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول لينتهي إلى واجب الوجود .

## ٢ - البات وجود الله :

نجد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله :

( أ ) طريق برهاني عقلي . ( ب ) وطريق حسي .

( أ ) الطريق الأول يستند إلى قسمة الموجود إلى واجب وممكن ، « والواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود ، عرض منه محال ، والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود ، هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود ، هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه » . . . والواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته ، وإما أن يكون بنيره .

---

« أن الشكل المبدع لا تفاوت فيه .. وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحسكة . - فهذه أقسام الفلسفة الأولى ، أعنى العلم الإلهي ويشتمل عليه كتاب ماثافوسيفا أي ما بعد الطبيعة . . » .

أما فروع العلم الإلهي فهي : معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحية التي تؤدي الوحي . . . وعلم المواد ( ومعرفة السادتين الروحية والجسمانية ) . . . أقسام العلوم العقلية - تسع رسائل مر : ١١٤ - ١١٦ ،

والحق الأول أى البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشيء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته ، فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أهنى المحترقة والمحترقة ، (١) .

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، ويمكن الوجود (٢) .

وواجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه مشوق ، ومعقول . وبذلك ترجع العلل (٣) المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو يحمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله ، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله ، فن لا يعترف بالمعقولات السكلية المجردة ، يميز عن البرهنة على وجود الله .

---

#### (١) النجاة ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وواجب بغيره . . والأول الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ، والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله .

(٣) الإشارات ج ٣ ص ٣٠ - وجه النزاع - متبعا للأشاعرة - نقداً شديداً إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة لأن القول به - فى نظر النزاع - مناه أسبق ماد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر إلا الله . . فهو العلة المباشرة للحوادث والمكونات . والقول بتسلسل العلل والمعقولات وأن السكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل لقدرة الإلهية .

ب) والطريق الثاني لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا في الإشارات (١) وهو الطريق الحدسي ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقي في البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخالقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكرمولوجي ، بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويعملها موضوعا لإدراك حدسي فيقول : « تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدايته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف - أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود - وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود » .

أى أن هذا الدليل يأتى على عكس الدليل الكرمولوجي ، فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .  
ويستبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود ، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجي وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل في الصيغة التى أورده بها القديس اسلم ثم ديكارت .

### ٣ - واجب الوجود . ذاته وصلاته :

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ، وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد في ذاته ، وواحد في صفاته ، وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله . ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان ، فلمما علة خارجية عنهما ، فيكونان واجبي الوجود بغيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكل محض ، وحق بكل معاني الحق ، وهو عقل وعقل ومقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسمى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتهذ (١) .

#### ٤ - الفعل الألهي ( الإبداع ) : الله والعالم :

ترتبط مشكلة الفعل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدما الفلاسفة - لاسيما أرسطو (٢) - قد قالوا بقدم العالم ، ورأى المتكلمون

---

(١) راجع الإشارات ج ١ ص ٢٥٥ - راجع أيضا الرسالة التبريرية (تسع رسائل) ص ٣٥ - ١٠ « واجب الوجود هو مبدع للبدعات ، وملهي الكُل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المقيد قوامه ، فضلا عن أن يكون مستقيما عن وجوده غيره ووجوده ، بل ذات ، هو الوجود المحض والمحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل للمفهوم منها عند الحسكاه معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو غاطلة ما بالقوة . أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتيا أو فعليا » .

(٢) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استنادا إلى ما ورد عن قصة التكوين في محاورة تيباس ، والواقع أن ( الصانع ) الذي يشكل الموجودات العالم الأرضي يعتمد على الخلل ، إنما يضع الصور في المادة القديمة chaos ثم أن الصانع الأفلاطوني أقل مرتبة من الخير بالذات وهو المرادف للاله الذي .

وعلى أية حال فإن أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم ، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعديّة قبل أن يخلق الزمان ، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » إذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس ، وهو صورة متحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المفعول . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون في تيباس =

أن القول بقدم العالم يعتبر شركاً ، لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديماً مساوفاً للقدم الإلهي . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالي للفلاسفة يدحض أقوالهم في قدم العالم ويبين تماهت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أي بخلقه ، فبدأ بتفسير معاني الإيجاد والخلق والصنع والاحداث والتكوين والفعل ، فهي تعني ، أنه قد حصل الشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن ، أي أن هذه الالفاظ تعني وجود الأشياء عن عدم ، وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجودها أي الباري عز وجل . ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والاحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الإلهي .

والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث ، (١) .

فإذا كان التكوين - وهو أن يكون من الشيء وجود مادي - خاصاً بالأمور العنصرية الفاسدة ، والاحداث - وهو أن يكون من الشيء وجود

---

== على النحو الذى ذكرناه ، أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزى في كلامه عن تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى الى غموض موقفه بصد مشكلة قدم العالم وحدوته ، الأمر الذى يستلزم الرجوع إلى مذهبه الكامل في المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم ، راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ ص ١٧٢ .

(١) الاشارات ص ١١٦ .



زمانى — خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فإن الإبداع — وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق — خاص بالعقل<sup>(١)</sup> .

ولكن القول بالإبداع لا ينهى القول بقدم العالم ، فيكون قديماً قدم العلة الأولى أى الذات الإلهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول : « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدهما بالزمان والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكافئ صنفاً منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع ، والخامس بالمعلولية ، والآخران يشتركان فى معنى واحد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر فى تحقيقه ، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالاحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه »<sup>(٢)</sup> .

وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يبدع فى زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فى عدمه ، ولتساءلنا عن السبب المرجع للشروع فى الخلق بعد الإمتناع عنه ؟ . . . ولكن معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الإرادة الإلهية الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى ، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدؤه .

والواقع أن القول بإبداع العالم عن الله لا فى مادة ولا فى زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى قال بها ابن سينا بتأثير مذهب أفلاطون المتأخر . وكذلك فإنه يمكن أن يعدد إيجاد ،

(١) الرسالة النيوزية ص ١٣٧ .

(٢) الاشارات ج ١ ص ٢٢٩ .

الضرورى عن هذا النحو تطبيقاً للمبدأ الأرسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجد عنها المعلوم سبباً ، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلوم .

#### ٥ - العلم الإلهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم . لقد هاجم الغزالى ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلى .

والبحث (١) فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل : هل الله عقل ؟ وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الإلهى :

**النظرية الأولى :** نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الآنوم الثانى عند أفلوطين .

**النظرية الثانية :** نظرية أرسطو القائلة بأن عقل الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمقوله ذاته ، ومن ثم فهو يحل العالم .

**النظرية الثالثة :** ما جاء فى القرآن الكريم ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض (٢) .

---

(١) راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت القندى فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ( المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧ ) ص ١٥٩ - ١٨٠ عن الله والعالم : الصلة بينهما عند ابن سينا . . وقد رأينا أن نعرض فى إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت القندى كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهى ، وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءاً جديداً على هذه المشكلة ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٢) سورة سبأ آية ٣ .

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التي جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلاطون ، وحاول ابن سينا — من ناحية أخرى — أن يكل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء .

فكيف يتم عقله للأشياء أو عمله بها ؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكانه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها<sup>(١)</sup> . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل » أو نظام الجزر الموجود في الكل . ومعنى هذا أن عليه يشمل مبدئيه ونظام العالم في تفاصيله .

ولكن هل عليه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأرواعها لأنها لا تندرج في أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون وعلى الأخص أبروقليس — من أن كل ملك نوع قائم بذاته — أما الموجودات السكانية الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها « كلي » ، أى بأرواعها أولاً ثم بتروسط تلك الأنواع بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التي توجد عنها الأمور الجزئية ، فيعلم ضرورة ما تنادى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعنى من حيث لها صفات<sup>(٢)</sup> . ويؤيد ابن رشد هذا الرأي منكر أن يكون علم الله علماً جزئياً لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم<sup>(٣)</sup> .

(١) النتيجة ص ٤٠٤ من مقال الدكتور ثابت القندي .

(٢) النتيجة ص ٢٤٦ .

(٣) الصلاة بين الله والعالم ص ١٧٨ (ب . س . ) .

أما محاولة إثبات عليه بالجزئيات على أساس التقريب بين ما يسميه « نظام الكل ، وبين تجلّي الخير الإلهي للوجودات الذي يذهب إليه في رسالة العشق ، واعتبار ذلك نوعاً من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها (١) ، هذه المحاولة تعصف بمبدأ أسامي أشار إليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى وجعل الإدراك الحسى ينصب على الجزئ المحسوس أما الإدراك العقلى فإنه ينصب على الكلى المعقول . فالصورة المعقولة تقسم بالطابع الكلى بمد أن تتبرأ من المسادة ولواحقها التي كانت سبباً في هيئتها الجزئية .

ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئ لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس ، والعقل البريء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئ المادى . فإذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنسانى فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجرداً ومعقولة من العقل الإنسانى ؟ بل أن العقل الإلهى وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعاً لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة (٢) .

#### ٦ - الفيض وترتيب الوجودات :

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق

(١) م س - م س ١٧٩ .

(٢) وإذا فالرأى القى ساقه الدكتور ثابت الفندى في مقالته التى أوجزنا طرفاً منها والمقال يعلم الله المباشر بالجزئيات ، لا يتفق مع موقف ابن سينا في التفرقة بين الجزئ المحسوس والكل المعقول وقصره إدراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئ المحسوس .

الإبداع وأن هذا الصدور ليس مادياً ولا زمانياً بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلاطون التاسوعات .

وكذلك يستعير ابن سينا - كما فعل الفارابى - فكرة أفلاطون فى اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكنى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر . يبدأ الوجود فى التسلسل من الواحد . فمن الواحد لا يصدر إلا واحد فلو صدر عنه إثنان ، لاقضى ذلك اثنية فى ذات الواحد . وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلاطون ، ثم تصدر نفس ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الأربعة . . وبذلك تتكون العوالم الأربعة : **العالم العقل ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة ، والعالم الجسمانى .**

**فالعالم العقل** يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة وهى عقول طاهرة لا تتغير ولا تتكرر ، وهى تشاق الأول وتلتشد بالقرب العقلى منه أبداً الدهر .

**أما العالم النفسى** فإنه يشتمل على ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة وموادها سماوية ثابتة . وهذه النفوس هى مدبرات الإجرام الفلكية ، عشاق العالم العقلى وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

**وأما عالم الطبيعة** فهو يشتمل على قوى سماوية فى الأجسام ملازمة للمادة ، ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التصخير .

وأخيراً نجد **العالم الجسمانى** وهو عالم المادة البحتة ، ومبادئه الفعالة وهى القوى السابية . وينقسم هذا العالم إلى أثيرى وعصرى ، وخاصة الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة ، وخاصة العنصرى التيهو للأشكال المختلفة والأحوال المتغيرة ، وانقسام المادة

من صورتين المتضادتين أي أنها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ، وليس وجود أحدهما للأخرى وجوداً سرمدياً ، بل وجوداً زمنياً<sup>(١)</sup> .

ولسكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد يمكن بذاته واجب الوجود بغيره وعند ما يعقل هذا العقل مبدؤه يفيض عنه عقل ثان هو العقل السكلي ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . وعلى هذا فإن العقل السكلي يفيض عنه ثالث مؤلف من عقل ونفس وجرم فلسكي .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ، وتحتة عالم العناصر ، عالم الجزيئات الخاصة للكون والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل ( أى العقل السكلي ) له ثلاث تعقلات أحدها أن يعقل خالقه تعالى والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالاول تعالى والثالث أنه يعقل كونه ممكناً بذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقلي آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالاول نفس ، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل ، الا أنه في الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى<sup>(٢)</sup> .

وهكذا يستمر فيفيض العقول والنفوس والاجرام المتعلقة بها — على هذا

---

(١) الرسالة النيروزية — سمع رسائل ص ١٣٥ — ١٣٧ .

(٢) رسالة في معرفة النفس الناطقة بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢

النحو — حتى تنتهى هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .

هذه هى نظرية العقول العشرة التى كانت تمد حجر الزاوية فى فلسفة المشائين  
والتي إستهدف المشاؤون الإسلاميون للنقد الشديد بسببها ، ولم يكن فى استطاعتهم  
البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هى وحى منزل — كما سيذكر  
أبو البركات البغدادي .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هى الالهة المثلثية عند أفلاطون<sup>(١)</sup>  
وهى المثل العليا التى انتهت إليها تعاليم الاكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون  
عن مصدر النظرية رغم أن ابن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية فى  
« الشفاء » ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعليميات المفارقة ، وقد أضيفت إلى  
تعاليم أفلاطون آراء اليونانيين الفلسفية فى تنظيم عالم السماء<sup>(٢)</sup> فخرج من هذا كله  
ذلك البناء التفليقي الذى أسمهه المسلمون بالعقول العشرة . . . والذى استخدمه  
الصوفية فيما بعد لإتمام عملية التطهر والصعود الروحي إلى جانب الحق ، وذلك  
بعد تطويره وتحويله إلى ما أسموه بالمعراج القدس عند متصوفة الإسلام وبالسلم  
الروحي Scala Paradisi عند صوفية الغرب المسيحيين .

(١) نتاول هذا البحث بالتفصيل فى دراسة بالترتيب لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية  
المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

(٢) راجع : Plotin, E. Brehier, ch. 1 :

### التصوف عند ابن سينا

إن دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضى مراجعة مستوعبة للأبحاث الأخيرة من الاشارات ورسائله الصوفية التى يبلغ عددها الثلاثين . . . ولسنا نزمع أن نقدم فى هذه المراجعة بحثاً مستفيضاً عن موقف ابن سينا الصوفى . فإننا نرجى ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا . وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً (١) من الباحثين قد غاضوا فى هذه المشكلة إلا أن هذه الدراسات لم تصل إلى رأى حاسم فى الموضوع .

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابى ممارساً للتجربة الصوفية بل كان دارساً لها فحسب ، وأن كتاباته فى التصوف لم تكن سوى استكمال لجزء من أجزاء فلسفته ، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفى فى الفصول الثلاثة الأخيرة

- 
- Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne, ed. Vrin, 1951, 1  
L'expérience mystique selon Avicenne, Revue du Caire, No.  
141 Juin 1951, p.p. 56-67.  
Yusuf Karam : La vie spirituelle d'après Ibn Sina, Revue du Caire.  
No. 141. p.p. 44-55.  
Goichon : L'évolution philosophique d'Avicenne, Revue philoso-  
phique Juillet - Sept., 1948.

- عبد الحليم محمود : التصوف عند ابن سينا .  
— الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ، مقال الدكتور أبو العلا عفيفى من ٣٩٩ .  
— ٤٤٩ فى الكتاب القمى للمهرجان الألى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ .



من الاشارات : الاول منها في السعادة التي هي اللذة العقلية ، والثاني في مقامات العارفين ، أما الثالث فهو في أسرار الآيات التي تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها في أربعة التمكن من الإمتناع عن الغذاء مدة طويلة — التمكن من الأفعال الشاقة — التمكن من الأخبار عن الغيوب — وأخير آ التمكن من التصرف بالخصاص ، وقد فصل ابن سينا القول في تعليل هذه الخوارق تعليلاً كافياً .

وفي الفصلين الاول والثاني من الاشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية ، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكاننا ذلك الخير الذي يشتمل عليه المعقول .

وكل قائم قائماً يتوق إلى تتميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكانه . فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جليلة الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عن الشوائب ، مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل ، وما سلف فهو الكمال الحيواني ، (١) .

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن ، وهذا ما يناله العارفون المتأملون لسنى قدس الجبروت . وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها ، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم ، أما نفوس البله الجاهلين فإنها لا تتناسخ — كما يقول الفارابي — بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها ، وليست هذه أبدان إنسانية ولا حيوانية .

وعين ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

**فالزاهد** هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، أما **العابد** فهو المواظب على العبادات ، المطيع لأوامر الشرع ، ولما كان الناس في حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لكي يستطيعوا تبادل المنافع في المجتمع فإن ضرورة وجود الشريعة تحتم وجود الشارع وهو النبي ، فالشارع هو الذي يوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين .

أما **العارف** المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وهو هش بش ، بسام لساء للاحقاد ، جواد بمزل عن محبة الباطل وعن تقيه الموت . . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب ، بل هي رياضة لهم ولإثبات للحق الأول في ذاته ، وعشقا له . ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفي في الاشارات فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولها : تطويع الارادة ، والاعتیاد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الامارة للنفس المطمئنة ، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتبليغ . ثم تمن له خلصات من نور الحق كأنها بروق تومض اليه . وتسمى عندهم أوقاتا وكل وقت يكتبه وجدان : وجد اليه ووجد عليه ، ثم أنه لتسكّر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ، فيرى الحق في كل شيء . . وتبلغ به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فإذا عبر الرياضة إلى (النيل) صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق . ودرت عليه الذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، فكان بعد مترددا . ثم أنه لينيب عن نفسه ، فيلاحظ جناب القدس فقط ، وأن لحظ نفسه ، فن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزینتها ، وهناك بحق الوصول » (١) .

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الاشارات ، وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحي بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال (١) فيذكر أن أول درجات العارف هي « الارادة » ويسمى في هذه الحالة « مريدآ » وأما في المرحلة الثانية فإن النفس تستعد للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها ، وذلك بالرياضة النفسية والصوم ، وسماع الألحان الحادثة مع العبارات أو بدونها . . وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن ، وتتجه النفس إلى الحب الإلهي ، فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال « بالوقت » ، ويزداد حصول الاشراقات له فيحصل إلى « السكينة » ثم يستقر هذا الحسالى وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة للالوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهدآ لله ، وهذا هو حال الوصول أو « الوحدة التامة » . فعين ذلك يرى بعين الإلوهية ويسمى بسمعى ، ويفعل بقدرة الله فلا يكون ثمة تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق والحق نفسه . وهذا هو حال « الوقوف » .

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفي أنه كان على علم تام بمراحل « الطريق » وأنه أجاد وصف المراحل وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى . وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكائفة أو تجربة ذوقية . ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد . بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر . وكان موقفه موقف الباحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها فيتذوق ريحها عليه وينال منها حظآ .

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة  
لهو وإقبال على الذات الحسية والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة  
ذوقية (١) ، أمر قد يكون غير مقنع تماماً ، لا سيما بعد أن عرفنا أن ابن سينا  
قد نشأ في بيئة شيعية اسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكليف  
الشرعية عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على  
مدى إخلاص ابن سينا في تجربته الصوفية لإستناداً إلى سيرة حياته الواقعية  
المولعة في الملذات وإيثار الدنيا وزخرفها .

والأمر الذي يهمنا في هذه الدراسة هو أن تبين كيف أن الاتجاه الصوفي  
عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تمبيراً عن الإشراقية الأفلاطونية التي  
سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردي المقتول . وأن هذا الاتجاه  
الإشراقي عند ابن سينا هو الذي يعبر عن مذهب الخاص الذي أودعه كتاب  
الحكمة المشرقية والذي لا نعرف عنه شيئاً كثيراً ، ولكننا نجد صده في رسائله  
الصوفية ، وفي الجزء الثاني من الأشارات .

أما فلسفة الشفاء فإنها تلخيص للمذهب المشائين في الحكمة (٢) وقد كانت في  
عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

---

(١) لقد سبق لنا - في موضع سابق - أن قبلنا هذا الرأي ككفرض أولى يحتاج  
إلى تدليل .

(٢) على الرغم من أن مذهب ابن سينا في العقل الفعال وكذلك ما حرره في الصفحات  
الأخيرة من كتاب « الفناء » عن النبي والإمام إنما يقدم الدليل على وجود تخطيط فلسفي يتجاوز  
المغائبة التقليدية وذلك حتى في كتبه المغائية الخالصة - كالشفاء - .

### خاتمة :

لقد اتضح لنا من هذا العرض المحدود لفلسفة ابن سينا أنه قد أكل البناء المشائي الذي خطط له الفارابي ، ووضع المذهب « الرسمي » لفلسفة الإسلام في صورته المكتملة ، وكانت له اجتهادات ظاهرة في بعض المواقف الجزئية ولا سيما في كتاباته عن « النفس » .

ولكن الجديد عند ابن سينا هو أنه وجه الفلسفة الإسلامية وجهة اشراقية ظهرت واضحة في رسائله الصغرى وفي بعض المواضع في كتبه الكبرى التي يلخص فيها آراء المشائين .



## الفصل الرابع عشر

### أبو حامد الغزالي

٤٥٠ / ١٠٥٨ م - ١١١١ م

عصره :

لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجري ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الاسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الاسلامية التي تزعمها الفارابي وابن سينا . وكذلك فقد اكتملت أبنائها معالم الطريق الصوفي ، وعمقت مضامين الحياة الروحية في الاسلام ، وكان لهذا كله أكبر الأثر في إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر .

وقد اتم هذا العصر ( العباسي المتأخر ) بانحلال سيامي وعسكري وأخلاقي واستولت فيه العناصر التركية على الحكم في بغداد فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية في بغداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة في الاحساء ، وسقطت انطاكية والقدس في أيدي الصليبيين ، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السني كان الفاطميون في مصر ينشطون في الدعوة المنظمة للمذهب الشيعي ويجعلون من الأزهر مركزا لها .

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبي في بلاد الإسلام ، وكان جوهر العقيدة السمحة أن يحتمج وراء الخلافات الطائفية التي تتجاهلت ما كان يحق بالاسلام من خطر محقق كنتيجة للنزوع الصليبي ومحاولات التخريب العقائدي المعتمد من جانب الباطنية . فكان لا بد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الايمان وتواجه تأمر الباطنية وغاوم ، وتحديد دور التصوف في نطاق الموقف السني ، وتفنيد

دعوى للتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أساليبهم بعد أن استنفدت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحدودة وأدت دورها في الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالي الأشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيظ بعلوم عصره هي التي هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير في القرن الخامس الهجري فتسكون عند مفترق الطرق في الحياة العقلية الإسلامية ، إذ تواجه عوامل الانحيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الاسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالي لم يكن كابن تيمية في تزمته وملاحقته للنظر العقلي في مجال العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة في بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بآرائهم كما سئرى وخصوصا في نظرية الفيض الأفلوطينية ، ولهذا فليس صحيحا ماذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة من أن الغزالي قد قضى نهائيا على الفلسفة في المشرق .

#### حياته :

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م بمدينة طوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارسي الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة قبر الامام الرضا وقبر هارون الرشيد . ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧ هـ وظهرت على انقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري .

ويقال أن تسمية أبي حامد « بالغزالي » إنما ترجع إلى قرية من قرى طوس اسمها « غزالة » وفي رأى آخر أن هذه التسمية بتشديد الزاي « الغزالي » نسبة إلى صناعة والده الذي كان يرتزق من غزل الصوف .

شب الغزالي منذ نعومة أظافره نجبا للعلم متمعشا للبرقة ، وكان ذلك



بمشابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو نفسه . . ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد لنشأة علمية اسلامية . فبعد بها عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة وأودعه بعض المال للاتفاق على تعليمهما ، وعندما نقد هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التي أنشأها نظام الملك ، فدرس أبو حامد بطوس ثم بخراسان ثم انتقل عام ٤٧٠ هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجوين أمام الحرمين فأخذ عنه ولأزمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م . وزاه في هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة .

وبعد وفاة الجويني قصد الغزالي نظام الملك في معسكره . فأعجب به وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م فاشتهر أمره وعرفه القاضي والداني ، والتف حوله التلاميذ والمعجبين .

وقد سعت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرد عن الباطنية والاشماعيلية والفلاسفة . ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالي قد تميزت في بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطاً عنده بالفلسفة ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة » و « تمهات الفلاسفة » و « فضائل الباطنية » ، وفضائل المستظريّة » .

ثم أقبل الغزالي بعد ذلك على التصوف فطالع كتبه مبتدئاً بما صنفه أبو طالب المكي ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحدها لا تصلح كنهج لكشف الحقائق الايمانية وكذلك علم الكلام وأن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفة القلبية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للايمان وهذه هي المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول إليها بالتدلم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات أي بالعمل والانجادة ، وذلك أعسر مثالا من العلم النظري .

وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكنه ظل مترددا بمض الوقت حتى اعتقل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالها الناس عاكفا على الرياضة والخلوة والمجاهدة في دمشق ثم غادرها إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز الحج .

ولم يلبث أن اشتدت في نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس مارا ببغداد حيث التقى بأبي بكر بن المغربي .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الأسرة .

وفي هذه الفترة ألف الغزالي أم كتبه على الإطلاق وهو « أحياء علوم الدين » وفي سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالي إلى نيسابور ، وقام بالتدريس في نظاميتها استجابة لأمر السلطان محمد أخو بركياروق ، الذي تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ وقد وجه الغزالي إليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوي المتدين الذي يستطيع أن يثبت دعائم الاسلام الصحيح ويقضي على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزالي زهاء سنتين في نيسابور ، ولم يلبث أن اعتزل التدريس بعد ذلك أثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام الملك عام ٥٠٠ هـ ، وكان وزيرا على نيسابور من قبل ستر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيراً في مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الثاني سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م وله من العمر أربع وخمسون عاماً .

### آثاره (١) :

لقد كان الغزالي واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة في العلوم الدينية والفلسفية وغيرها . وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالي على سنى عمره لكان له في كل يوم منها أربعة كرايس .

على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « أحياء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

وينقسم الكتاب (٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى أربعين وبذلك يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هي : ربع العبادات وأوله كتاب العلم - ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الأكل - ويليه ربع المهلكات وأوله « كتاب شرح عجائب القلب » ، وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الأحياء أربعين كتابا ، وقد اختصره الغزالي في مؤلف له بالفارسية .

وللغزالي مصنفات في الفقه منها : الوجيز والمستصفي . وله في المنطق والفلسفة معيار العلم وعك النظر ، ومقاصد الفلاسفة ( وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم ) وتهافت الفلاسفة ( وفيه يفند مذاهبهم ) . . وله في علم الكلام : الاقتصاد في الاعتقاد ، والرسالة القدسية ( وهي مختصر للرسالة السابقة وتوجد في الأحياء تحت عنوان « قواعد العقائد » ) .

---

(١) راجع : مؤلفات الغزالي : تأليف عبد الرحمن بدوي .

(٢) راجع : السكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للناوي - مخطوط - م. س ،

وفي الرد على الباطنية : القسطاس المستقيم . . . وفي معتقدات السلف :  
جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة في مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة ،  
المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى ، الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين ،  
الحام العوام عن علم الكلام ( وعلى شاكها رسالة في الوعد والاعتقاد ) .

وللغزالي كتب تقترب في مضمونها من « أحياء علوم الدين » ، مثل : كيمياء  
السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل ويا أيها  
الولد ، وخلاصة التصانيف في التصوف ( بالفارسية ) ومنهاج العابدين وهو آخر  
ما أملى من كتب وله أيضا كتب أشار بقصر قراتها على الخاصة مثل :

كتب المصنوع به على غير أهله والمصنوع الصغير ، ومشكلة الأنوار . .  
ولسكننا نرجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالي لما يشتمل عليه من آراء  
أفلاطونية محدثة تتعارض مع آراء الغزالي التي أودعها كتاب الأحياء .

ومن أهم الكتب التي ألفها الغزالي تلك التي تسجل تطوره الروحي ،  
وتتضمن تاريخا لحياته ودفاعا عن مواقفه مثل : المنقذ من الضلال ، وفيصل  
التفرقة بين الإسلام والزندقة ، والاملاء من اشكالات الأحياء .

وللغزالي أيضا : التبر المسبوك ، والتجبير في علم التمييز والرد الجليل للإلحاد  
عيسى بصريح الإنجيل ومعارج القدس .

وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخي عدم صحة نسبتها إليه .

## المنهج عند الغزالي

تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقذ من الضلال » (١) الذي يعد نوعاً من التاريخ الذاتي الذي يكشف بحق عن التطور العقلي والروحي لحياة الغزالي الشخصية ، لقد بدأ الغزالي كما يبدأ العقليون التقديرون فرفض جميع المعلومات السابقة التي تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتي أرجعها إلى التقليد الذي هو منهج العوام والجاهل التي تقبل ما يعرض عليها دون أن تعرضه على حكم النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند سدد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة إنطلاقه في طلب المعرفة والتأسي اليقين ، والفطرة الأصلية هي حالة الإنسان مجرداً عن العقائد والوراثه والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلي للغزالي في طلب اليقين فيقول :

### ١ - وفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقل ( الاستبصار ) :

« ... فقد سألتني أيها الأخ في الدين ، أن أبث اليك غاية العلوم وأمرارها ، وغائلة المذاهب وأضرارها . وأحكي لك ما قاسيته في إستخلاص الحق من بين المضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ( وما استجرات عليه من الإرتفاع عن حضيض التقليد ، الى بقاع الإستبصار ) » .

### ٢ - الفطرة الأصلية نقطة الأوتكاز في منهجه :

« ... وقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديديني ، من أول

---

(١) سترجع في استعراض خطوات المنهج الى كتب الغزالي الأخرى بالإضافة الى « المنقذ » .

أمرى ، وريمان عمرى : غريزة ، وفطرة من الله ، وحننا في جبلتى ، لا باختيارى  
وحيايتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على  
قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ،  
وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا  
على الإسلام .. .

### ٣ - أسلوبه النقدي في استعراضه للعقائد والأذهاب :

« ... ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهمت البلوغ . الى الآن ، وقد أناف  
السن على الحنين (١) - أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض  
الجسور ، لا خوض الجلبان الخدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل  
مشكلة ، واقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، واستكشف  
أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين حق ومبطل ، ومتسن ومتبدع .  
لا يغادر باطنياً أو ظاهرياً أو فلسفياً أو متكلماً أو صوفياً أو متعبداً أو زنديقاً  
دون أن يقف على حقيقة أمره .

### ٤ - مقياس اليقين في الرحلة التكميلية الأولى :

« ... فقلت في نفسي : أولاً ، إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ( أى  
مطلق المعرفة ) فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني :  
هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبق معه ريب ، ولا يقارنه  
امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من  
الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً

---

(١) أى أنه بدأ بتحرير كتابه « المنقذ » منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس الى  
امتدت الى وفاته بعد أربع سنوات .

.. من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذا العصا ثعباناً ، وقلوبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك - بسببه - في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب ، من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . . وعلى هذا فكان الغزالي يستهدف في هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت . فالعلم اليقيني في نظره هو الذى يرقى الى مستوى العلم الرياضى في درجة اليقين .

#### ٥ - التشكيك في المحسوسات والمقولات :

.. ثم فتشت عن علوى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات ، والضروريات .. فأقبلت بمجد بليغ ، تأمل في المحسوسات والضروريات ، وانظر هل يمكنى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً .. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حكم الحس ، بأحكامه ، ويكذبه حكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلمله لائحة إلا بالعقليات ، التى هى الأوليات .. فقالت المحسوسات بهم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حكم العقل فكذبى ، ولولا حكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فعمل وراء إدراك العقل كما كما آخر ، إذا تعلى ، كذب العقل فى حكمه ، كما تعلى حكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تعلى ذلك الإدراك ، لا يدل على إستحالة . .

فتوقفت النفس في جراب ذلك قليلا ، وأبدت أشكالها بالمنام .. ( فيمكن ) أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقلتك ، كنسبة يقلتك إلى منامك وتكون يقلتك نوما بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بمقلك خيالات لا حاصل لها . فلعل الحياة الدنيا نوما بالإضافة إلى الآخرة .. .

#### ٦ - الشك الفلسفي ( الازمة الشكية الأولى ) :

... فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة (وقد سبق له أن شك في الأوليات) لم يمكن تركيب الدليل . فأعطل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على السفطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال . .

#### ٧ - الرجوع إلى اليقين . النور الإلهي سمند المعرفة المباشرة ومضمونها :

... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موقوفا عليها على أمن ويقين .. ولم يكن ذلك بتنظيم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . .

#### ٨ - مناقشة مواقف الفرق طلبا للعق على ضوء موقفه التصوفي الأول ( النظري ) :

... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ، ويجب الرصد له ( بأن ) يعمل في كمال الجسد في الطلب .. ( وقد ) انحصرت



أصناف الطالبين عندي في أربع فرق : المتكلمون ، والباطنية ، والفلاسفة ،  
والصوفية ..

فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ، فهؤلاء هم السالكون  
سبل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في ذلك الحق مطمع ، إذ لا مطمع  
في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة ..

( ا ) المتكلمون : ان علم الكلام - في نظر الغزالي - ذو منفعة سلبية إذ ان  
وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ونصرة السنة ،  
والبرهان في هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلبها المتكلمون من خصومهم واضطرب  
إلى التسليم بها أما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار .  
وينتهي الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام في « المنقذ » ،  
بقوله :

« فلم يكن الكلام في حق كافيا ، ولا لدائي .. شافيا .. غير أن موقف  
الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب إلى آخر فقرأه في « أحياء علوم الدين » ،  
يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا : « ان أدلته موجودة في القرآن والأخبار ،  
وما يشتمل عليه فيها عدا ذلك يشير الشبهات في العقائد ويجر إلى الجدل العميق الذي  
يعكر صفاء الإيمان الصحيح » .

وفي « الجامع العوام عن علم الكلام » ، يتأدى في صراحة بضرورة منع الجمهور  
غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية في الدين وقضاياها حتى لا يرق  
اعتقادهم .

أما في « الاقتصاد في الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مدفع للشبهة  
لديه عن طريق الوعظ والارشاد والأخبار .

ولكنه في الرسالة اللدنية ، يجعل من علم التوحيد أى ( الكلام ) أشرف العلوم وأجلها وأكملها ، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء .. وعلى الموم فقد ظل الغزالى - رغم نقده لعلم الكلام فى أكثر من موضع من كتبه - متكلماً أشعرياً ، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجها الأشعرى والجوينى ولكنه يختلف عتيا فى إستخدامه للنطق الارسطى .

ب) الفلاسفة : إنتقل الغزالى الى دراسة مذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن اتضح له أن منهج المتكلمين غير موصل الى الحق فالتحصرت لديه فرقتهم فى ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون وقد استحقوا جميعاً - فى نظره - وصمة الكفر والالحاد .

فأما الدهريون فقد جحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجوداً هكذا بنفسه بغير حاجة الى موجد .

بينما اعترف الطبيعيون بوجود فاطر حكيم كنتيجة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة الماقلة تابعة لمزاج الإنسان ، تبطل ببطالانه فتتعدم ، ولما كان لا يمتل إعادة المعدم - كما زعموا - فلماذا ذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود بعد الموت ، ومن ثم فقد جحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب .

وأما الإلهيون مثل سقراط وأفلاطون وأرسططاليس ، فعل الزغم من أنهم ردوا على سابقينهم ، إلا أنهم استبقوا بعض ردائل كفرهم ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعينهم من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا .

ولكن الغزالى لم يكفرهم فى سائر علومهم ، ولهذا فهو يقسم علومهم الى ستة

أقسام : رياضية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، وقد استبعد الغزالي تكفيرهم في الرياضيات والمنطقيات وكذلك في السياسيات والخلقيات إلا أنه استدرك فذكر أن تصديقيهم في هذه المسائل قد يؤدي بالبعض الى تصديق أقوالهم في الإلهيات مثلاً ، إستناداً الى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه ، الأمر الذي يلحق الضرر بمن وقعوا في هذا الخطأ .

ولم ينكر الغزالي أقوال الفلاسفة في الطبيعيات بل إستثنى منها ثلاث مسائل ذكرها في التفات وأختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم في الإلهيات .

وقد اتبع الغزالي منهجاً علياً صحيحاً في رده على الفلاسفة ، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولاً في « مقاصد الفلاسفة » وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها في جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة .. ولكن الغزالي كان يريد أن يتفحص المسائل بعين المالم الدارس لا يمين المتكلم الذي يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالي لا يكفر الفلاسفة في سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة في عشرين مسألة وكفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية (١) .

أما الثلاثة مسائل ففى قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . ويذكر الشهر زورى في « نزهة الأرواح » والبيهقي في « تاريخ حكام الإسلام » أن الغزالي اعتمد في رده على الفلاسفة في هذه المسائل

---

(١) راجع : تفات الفلاسفة للغزالي .

على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو .

وفىما يختص بقدم العالم فان الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المحلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .. لانه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم فى ذلك أدلة منها : إستحالة وجود مرجح لإيجاد العالم فى وقت دون آخر ، وقد رد النزائى على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الارادة قديمة واقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ؟ لا سيما وان إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فعضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد النزائى على هذا الدليل بقوله : هذا الدليل - وهو - يشير الى تقدم الله على العالم والزمان - إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان معه عالم ، فى الحالة الاولى توجد ذات الله وحدها ، وفى الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم ، وفى كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن إقراض وجود حد ثالث بينهما هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند الى القول بقدم المادة ، إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها ، فالمادة اذن ولو لأنها قديمة إلا أنها مجرد امكان صرف وليست فعلا تاما أو وجودا تاما ، فيكون الامكان اذن وصفا للادة ومن ثم لا يكون قائما بذاته ، وهذا هو معنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه ،

إستناداً الى قدم المادة . ويرد الغزالي عليهم بقوله : إن الامكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أموراً عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفاً له ، وإلا استدعى الامتناع أيضاً شيئاً موجوداً يضاف اليه ، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجود مادة قديمة حتى تكون محلاً للإمكان .

**والسالة الثانية** التي رد فيها الغزالي على الفلاسفة هي انكارهم لمعرفة الله للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة الى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلي إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعانوم في تغييره ، فإذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله محال .

ويرد الغزالي عليهم بقوله : « إن العلم ليس اضافة الى ذات العالم ، فإذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات ، فالانسان تتكثر معلوماته وتغير ومع ذلك فإن ذاته لا تتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله ، بينما لا يصدق على الانسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوي تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله ؟ » .

« وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويميزون التغير فيه بينما لا يميزون التغير في علم الله القديم الأزلي ؟ » .

**وأما السالة الثالثة** التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة فهي مسألة حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالي على ذلك إستناداً الى ماورد في الشرع ، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الامر عن طريق العقل . ودلل على فساد أدلتهم على إستحالة بقاء الأجسام .

ويستند الغزالي الى الشرع وحده في القول بأن الانسان بنفسه لا يبدله

ولكن تحقق معاني الجواهر الأخرى يتطلب بحث الأجسام ، وهنا يشير الغزالي الى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضروري أن يبعث الجسم الحساس بكل نفس ، بل المهم أن تكون لدى الانسان في المعاد الأخرى أى آلة جسمانية تمكنه من الشهور الحسى بالذائد والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد في التنزيل الحكيم . . وبذلك نرى الغزالي ينجح نهجاً كلامياً في قبوله لحشر الأجساد ويجعل ذلك موضوع ايمان لاموضوع نظر عقلى .  
وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

#### ج) الباطنية او التعليمية :

يذكر الغزالي أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه « أنه غير واف بكال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للنظام عن جميع المعضلات . . وكانت قد بلغت ثابته التعليمية ، وشاع بين الخلق تحديهم بمعرفة معنى الأمور ، من جهة الامام المعصوم القاسم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم ، .

ويظهر أن موقف الغزالي من الباطنية كان سياسياً ودينياً معاً ، فقد أراد أن ينصر للخليفة العباسى ويثبت أنه الامام الحق الاولى بالاتباع وأن غيره من الباطنية ليسوا على حق وفى هذا المعنى وضع كتاب « المستظهرى ، فاستعرض فيه حجج الباطنية ودعائهم ولا سيما قولهم بالامام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالي لهم ثمانية مقدمات لإثبات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلاً : « إن خصومكم يستقيمون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتها فإن كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فإن ذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لا تؤمنون بقدرة العقل وتقولون بضرورة اللجوء الى امام معصوم لإقرار الحق ، . ويستطرد الغزالي فى رده عليهم قائلاً : « ثم كيف

عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة في العالم شخص واحد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصراني عيسى وأله الروافض علياً .

وينتهي الغزالي من تفنيده لجميع الباطنية الى تسليمه بضرورة وجود إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات الأربع المشروطة لصحة الإمامة فهي : النجدة والفكاية والورع والعلم ، وقد لا يتوفر العلم في الخليفة فيدفعه الى مراجعة أهل العلم .

ويختم الغزالي كتابه بالنتيجة التي أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن شرع في وضع هذا المؤلف ، وهي أن الشروط الأربعة الضرورية لصحة الإمامة متحققة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، فهو إذن الإمام الواجب طاعته دون الإمام الفاطمي الذي تدعو له الفاطمية .

ويذكر الغزالي في نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه « لما عرف حقيقة حالهم نفص اليده عنهم » . أي أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذي جد في طلبه منذ البداية .

#### ٥ ( الصوفية :

« . . . ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والنزوه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها الى تخليقة القلب من غير الله تعالى ، وتخليته بذكر الله ، وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لآبي طالب المكي — رحمه

الله — وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي — قدس الله أرواحهم — وغير ذلك من كلام مشايخهم حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكَم من الفرق بين أن يعلم ( المرء ) حد الصحة ، وحد الشيع وأسابيها وشروطها وبين أن يكون صحيحاً وشعباناً ؟

ثم يستطرد الغزالي فيقول : « إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقيهم أزكى الأخلاق . . فإن جميع حركاتهم ، وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به » .

وإذن فقد انتهى الغزالي من استعراضه لطريق الصوفية إلى التسليم بأنه أجدر الطرق بالإتباع وأكثرها اتجاهاً إلى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والعمل وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرح في الممارسة العملية للأحوال والمواجد وهو يقول في هذا المعنى : « فعلت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك » .

#### ٩ — إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالي إلى أن إيمانه بوجود الله إنما يرجع إلى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة ، أي أنه لم يكن موضوع برهان عقلي أو تأمل نظري أو حدس صوفي بل هو نتيجة تجريب طويل وتراكمات نفسية هي أصداء متجمعة كنتيجة



لمعالجته الطويلة لمسائل العلوم ، يقول في هذا المعنى : « وكان قد حصل معنى -- هـ العلوم التي مارسها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنى العلوم الشرعية ، والعقلية -- إيمان يقين بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسى لا بدليل معين محرر بل بأسباب وقرائن ، وتجارب لا تدخل تحت المحصر تفصيلها » .

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالي في أحياء علوم الدين وفي رسالة « عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات » ؟ فهو يذكر في « الأحياء » أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولاً ، ثم أنهم يعرفون ما سواه به تعالى . ويبدو أن الغزالي لم يكن قد وصل بعد إلى هذه المرحلة حينما أشار في نص المنقذ المتقدم ذكره إلى إيمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل ، وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ، ربما أوردتها تمشياً مع طريقة أهل النظر في عصره .

وأما قوله في رسالة « عجائب المخلوقات » . . . ، بأن الإنسان يستطيع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه في « الأحياء » بأنه طريق الضمءاء إلا أنه لم يلتزم به في معرفته بالله فقد اقتضى منه إيمانه بالآلوهية معاناة طويلة للمسائل قد لا تسنح لمن لا يعتمد على الفطرة وحدها دون التفحص في مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فإن مقابلة اعترافات الغزالي في المنقذ بما أوردته في كتاباته الأخرى عن إيمانه بوجود الله وبالمقائد تكشف عن موقف قلق مفكك ، لا يستقيم إلا باكتمال سيرته الروحية وانتهائه إلى حياة الخلوة والدوق وممارسة الأحوال .

١٠ - الأزمة النفسية الثانية ، ومظاهر الانقسام التام لتعارض النظر مع العمل :

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضى ربط النظر بالعمل وأن العمل يقضى بقطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالأعراض عن الجاه والمال والحرب من الشواغل والعلاقات والاتجاه كلية الى الله تعالى، اتجه الى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها . فأدرك أنه منغمس في العلاقات الدنيوية وأنها أحقدت به من كل جانب ، وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة في طريق الآخرة وكذلك فإن نيته في التدريس - على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركما طلب الجاه وانتشار العيت .

ولهذا فهو يقول : « فتبينت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلاقي الأحوال » .

وظل الغزالي متردداً بين الخروج من بغداد وقطع العلاقات الدنيوية واعتزال الحياة العامة والمكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة ، وبين الاصغاء لشهوات الدنيا التي كانت تتجاذبه سلاسلها الى المقام . فتراه تارة يهيم بالسفر ويعزم على الفرار وطوراً يبث الشيطان في نفسه حب الدنيا والجاه والعريض ، والأمن المكفول .

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيراً جاوز الأمر حده الاختيار الى الاضطراب : إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورمه ذلك حزناً في القلب بطلت معه قوة الحضم وإشتهاء الطعام والشراب ويئس الأطباء من علاجه وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح المر عن إلهم الملم .

وإذن فقد إنتهى هذا التعارض - بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الإرادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح - إلى أزمة نفسية مستحكة كنتيجة لصراع داخلي عنيف قضى على الاتزان المنشود في الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسيمة ، منها : عجز اللسان عن الكلام ، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها ، وكان الغزالي يشير بذلك إلى الانتصار التدريجي للإرادة المتجهة إلى السلوك الصوفي لكي تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعى الإرادة إلى التحرر تدريجيا من ريق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح ، وقد وجد أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقفت اللسان وتمعلت قوة الهضم ، فكانت هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتي لاشعوري تحقيقاً لفرض نفسى مسيطر .

#### ١١ - انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله ( انطباق العلم على العمل ) :

يقول الغزالي « ثم لما أحسست بمجرى ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاه المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الأعراض عن الجاه ، والمال والأولاد والأصحاب . »

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سفتين لاشغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والجمادة ، « اشتغالا بتركيب النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت «صلته من علم الصوفية » .

#### ١٢ - مدى اخلاص الغزالي في تصوفه :

ويستطرد الغزالي فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقدس ثم توجه

لآداء فريضة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال  
مالبث أن جذباه إلى الوطن . وهنا نجد نكسة في مسيرة الغزالي الروحية . وعلى  
الرغم من أنه يذكر أنه آثر العزلة في موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب  
لذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الأحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش ، تغير في وجه  
المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة .  
لكن مع ذلك لا أقطع طمعى عنها ، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها » .

ويتضح من أقوال الغزالي أنه لم يتيسر له المكوف التام على المجاهدة الصوفية  
أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم  
واستعلت مواجدهم على أحداث الدنيا وعلائقها ، الأمر الذي يدعو إلى التشكك  
في حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام  
التحقيق .

ولما كان المنفذ ، يؤرخ حياة الغزالي إلى سن الحسین على وجه التقريب  
فإننا لانعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفي عنده في السنوات  
الأربع الباقية حتى نماته فربما استطاع الغزالي أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء  
النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ المملكات النورية وتمسكها من  
شغاف القلب .

° ° °

### مناقشة قواعد المنهج

١ - لقد ميز الغزالي منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل  
والاتباع ، وحمل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليد فهو

منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصلية واحدة عند الجميع وأن الانسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة عكسا من العقائد والوراثة والتقليد ، فما الذى يدفع الانسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل ؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلى .

ولكن الغزالى يشير إلى نوع من التريزة أو الفطرة الخاصة التي تستهدف البحث عن الحقائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن مييزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقا من الناس يختصون بموهبة النظر العقلى دون غيرهم ، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الأولية قلنا وغير واضح ، إذا كان الغزالى قد اكتفى بالاستناد إلى العقل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهى إلى المعرفة النوقية المباشرة أى الحدس الصوفى الذى يستند إلى المدد الإلهى النورانى ، فكأن اليقين العقلى المنطقى الذى طالب به الغزالى منذ البداية والذى رفعه إلى مرتبة اليقين الرياضى لم يكن سوى يقين مرحلى لا يلبث أن يخلى مكانه ليقين صوفى ذى مصدر متعال . ولكن هذه المعرفة النورانية التى يقذفها الله فى القلب لاتخضع للضرورة المنطقية كما يحدث فى القياس مثلا حينما تصدر نتيجة بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلاوة وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هذه الاحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بفتحات المعرفة يعد تفضلا من جانب الحق أى أنه تعالى يخص فريقا من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم ، إذ أن الاحوال موانع ، كما يقول الصوفية . .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالي بل رجوعا إلى إشار الله - منذ البداية - لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تلتقي المعرفة القائمة على المنطق العقلي بعد أن قطع المنهج خطواته الأولى للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الأولى وأصبح الذوق معيارا لليقين في سائر المعارف .

٢ - ولكن خروج الغزالي من هذه الأزمة الشككية يشير تساؤلا يذتهى إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فإذا كان الغزالي قد شك في معارفه وحتى في معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله ؟ وهنا نجد حلقة مفقودة في دورة الشك الغزالية ، إذ أنه يصرح في موضع آخر من المنقذ أنه إنتهى إلى إيمان يقينى بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لأحصر لها ، أى أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة بل جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكان إيمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لأمار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالي إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى إيمان يقينى بوجود الله وهو مصدر النور الذى أوجعه إلى اليقين ؟ أو بمعنى آخر لاستقيم دورة الشك عند الغزالي بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التى تكون موضوعا لتلقى النور الإلهي ، وهذا ما يحملنا على الشك في صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفى بقدر ما كان

طموحا إلى التأمي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية ، ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣ - وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالي إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية ، مع أنها لم تكن مرحلة شك على الإطلاق .

وحقيقة الأمر أن الغزالي حينما انتهى إلى تفضيل طريق الصوفية ووجد أنه ينطوى على علم وعمل ، وجد أنه قد حصل عليهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولكنه لم يجد في نفسه أو في سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الإرادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المثال ويحتاج إلى طول مجاهدة وإيمان في الرياضة والتأمل .

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمة تمارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسى إلا بسند من الله تعالى الذى يسر له الخروج من أحوال الدنيا والاتجاه إلى تحصيل أحوال الآخرة . فهل نجح الغزالي حقا في تحقيق انطباق العمل على النظر ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به ، والغزالي يشير في هذه المرحلة إلى المصدر الإلهي للمعرفة يجعله سندا للمعرفة الانسانية بينما يكفى في المرحلة الأولى بالإشارة إلى النور الذى يكون سببا في رجوعه إلى اليقين .

٤ - ونرى أخيرا أن الغزالي لم يستغل منهجه في كثير من المواضيع فهو يستند إلى البراهين العقلية في إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصا في مسألة حشر الأجسام وقدم العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .

## آراء الغزالي الفلسفية

### الله والنفس والعالم

اولا - الله : ذاته وصفاته :

١ - وجود الله ووحدانيته :

يرى الغزالي أن الانسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر في آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصنعة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فن رأى عجائب المخلوقات في السماء والارض وأحكام الصنع والترتيب في سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدير الحكيم ، يقول الغزالي في الاحياء : « أن هذا الامر المجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره ، وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسييره ، ومصرفة بمقتضى تديره . . . » (١) .

ولم يجرأ الفطرة الانسانية يشير الغزالي إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب في نظره أن تؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله . ولكن الغزالي يفضل الطريق المباشر في معرفة الله أى الطريق الصوفى ، فهؤلاء الصوفية العارفون بالله هم الاقوياء الذين يستدلون به على غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الافصال ويفرقون منها إلى الفاعل . وهؤلاء العارفون هم الصديقون اصحاب الشاهدة الميافية ، أما المستدلون على الله بأشماره



فهم العلماء الراسخون ، ونجد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجورين كما يقول في « المشكاة » ، وإذا كان الغزالي يقدم منهج الصوفية في معرفة الله على منهج الاستدلال البرهاني إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال .

فن حيث اثبات وجود الله يقول الغزالي : « إن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث فإذا لا يستغنى في حدوثه عن السبب » .

أما حدوث العالم - وقد أشرنا إليه في موضوع سابق - فإنه يرجع إلى أن الأجسام التي يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون ، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبها لا بد أن يكون حادثا لأن التسلسل في الحركات سيستمر إلى ما لا نهاية وهذا محال ، فالعالم حادث وهذا الدليل يستند في مجمله إلى تسلسل الملل والمعلولات .

وكذلك يبرهن الغزالي على أن الله قديم إذ لو كان حادثا لافتقر إلى محدث ، واقتصر المحدث إلى محدث آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وإذن فلا بد من الانتهاء إلى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو صانع العالم ومبدؤه وبارئه ومحدثه ومبدعه . ويستطرد الغزالي فيشير إلى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فأنه ليس بجهنم متحيز ، لأنه لو كان كذلك ، لكان حادثا ، وقد أبطل القول بذلك ، والله ليس بحجم ولا يمرض ، وهو منزّه عن الاختصاص بالجهاث وعن الصورة وعن المقدار ، ولكنه تعالى مرتى بالآعين والأبصار في الآخرة . وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بجزء أو بشكل أو بصورة حسية أو خيالية . ويرفض الغزالي أقوال المشبهة والمجسمة ، فهو يفسر الاستواء على العرش مثلا بطريق القهر والإستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة ، ومن ثم فهو يتمسك بالتزيه المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث اثبات الوحدانية فالغزالي يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقاً للآية «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا» (١) .

فلو كانا إثنين وأراد أحدهما أمراً فإذا اضطر الثاني إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الإله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الأول ضعیفاً قاصراً ولم يكن إلهاً قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويتناوئه . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالي من الألوهية بين الموقف السنّي - الذي يقيم تمايزاً أساسياً بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم - وموقف الأفلاطونية المحدثة الذي يتجه إلى التوحيد المطلق ويحمل من الله مبدعاً للعالم لا حقيقة له في ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل أن الله والعالم شيء واحد هو نور يتدرج من قبة الوجود إلى أدنى مراحلها أما ما عدا ذلك فهو ظلية وعدم .

ونجد تمام التمييز عن موقفه السنّي في الأحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالي الأشعري المتكلم أما الموقف الثاني ( الأفلاطيني ) فهو يمرضه في مشكاة الأنوار ، ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالي السنّي المسلم وخصوصاً في إشارته إلى **نظرية السماع** مما يقدرح في صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالي (٢) .

(١) سورة الأنبياء : آية ٢٢ .

(٢) نسر هذا الكتاب مؤرخاً الأستاذ الدكتور أبو الملاء عفتي ، وقد أشار في مقدمة نشرته إلى صحة نسبة الكتاب إلى الغزالي ، ولكن المقارنة النصية المباشرة بين المشكاة وإحياء علوم الدين في المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالي ، بل أن الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأي (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن : « انتقال نظرية الكل الأفلاطونية إلى العالم الإسلامي » ) .

## ٢ - الصفات الالهية :

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة في الذات ، وثمة صفات إلهية أخرى مبنوية زائدة على الذات قائمة بها ، فآله عالم يعلم وقادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقول غنى بلا مال .

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال أنها غير الله كما أنها ليست الله ، لأن الله ذات وصفات ، وكان الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ، ولا هو بعينه الكل (١) .

وإذن فالغزالي يلتزم الموقف الأشعري فيما يختص بالصفات الإلهية وهلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هي : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

أ ( فن حيث العلم يرى الغزالي أن الله محيط بكل شيء يعلم واحد دائم في الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيراً في ذاته تعالى . ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، أي أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة .

ب ( ومن حيث القوة : الله قادر على كل شيء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملسكوت والعزة والجبروت ، والخلائق جميعاً مقهورون في قبضته .

---

(١) أحياء علوم الدين : ج ١ .

ج ( الإرادة : الله يريد لأفعاله ، ومعنى الإرادة الإلهية عند الفزالي  
« إيقاعه تعالى الفعل مع كونه غير ذاهل عنه . فالقصد إلى أحداث المحدث ،  
والعمد إليه معنى « إرادة » . والله يريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر  
منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضده له أمكن أن يصدر منه بعينه في غير  
وقته أى قبله أو بعده ، والقدرة تناسب الضدين والوقتتين مناسبة واحدة فلا بد  
من إرادة صادقة للقدرة إلى أحسد المقدورين . والإرادة الإلهية لا حد لها  
ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء « حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن  
على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها بدون إرادة الله لمجزوا عن ذلك » .

والإرادة الإلهية قديمة ، وقد تعلقت بأحداث الحوادث في أوقاتها الثلاثة  
بها على وفق سبق العالم الأزل ، إذ لو كانت حادثة في ذاته لصار محلاً للحوادث  
ولو حدثت في غير ذاته لم يكن هو مريداً لها فيقتصر حدوثها إلى إرادة أخرى ،  
وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الإلهية على هذا النحو إنما يحمل من الله السبب  
الوحيد لكل عمل في الجماد ولكل فعل في الحيوان والإنسان كما قال  
الإشاعرة .

وقد عبر الفزالي في قوة عن المذهب الأشعري حيناً لانتقد مبدأ السببية  
وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لأن تكرار مشاهدتنا  
لاقران ما نسميه بالسبب مع ما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمة  
اقتراناً ضرورياً بينهما . والواقع كما يرى الفزالي أن النار مثلا ليست سبباً

للإحتراق وكذلك الشرب ليس سبباً للرى بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساوق، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده فهو تعالى فاعل الإحتراق في القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د ( الحياة : يرى الغزالي أن من ثبت عليه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته ، فأفقه حى .

هـ ( السمع والبصر : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال وهي توجد في المخلوق ، فكيف لا يكون الله سمياً بصيراً بئناً يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسنى وأتم منه . فأفقه إذن سميع بصير .

و ( الكلام : الكلام على نوعين : كلام نفسى قائم بالذات وكلام متلفظ مسموع يتخذ بالحروف كدلالات للأصوات .

وكلام الله أزل قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسى ، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الإلهية جميعاً لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها إلا بالإيم فقط . وإنما يكون استمها في حق الخالق بطريق الاستمارة والتجوز والنقل أى بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون .

وهذه الصفات منها ما يتعلق بغيره ككشفاً كالعلم والسمع والبصر ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصاً كالإرادة ، وما يتعلق بغيره تأثيراً كالقدرة ، ومنها ما يتعلق بغيره بدون كشف ولا تأثير كالكلام .

### ٣ - الأفعال الإلهية :

يرى النزالي :

أ ( أن كل حادث في العالم فهو من فعل الله وخلقه واختراعه ، لاخالق له سواء ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته .

ب ( الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق في عباده دون مراعاة للأصلح ، كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد النزالي أفعال الله في الأحياء في عشرة أصول تشر في مجموعها إلى أن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه ، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الإكتساب . وهي جميعا مقدرة بقدرة الله تعالى **اختراعا** ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه **بالاكتساب** .

والأفعال الاضطرابية تصدر عن اللسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها ، وأما الأفعال الإختيارية فإنها تصدر بعد سابق معرفة واختيار . وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسباً للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله . والتكليف غير واجب على الله . فالله هو الموجب والأمر والنهاي ، والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على إبلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير . وكذلك فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، ومعرفة الله وطاعته واجبة مشروعة . الله أرسل محمد (صلم) وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته . والقضايا الأربع الأخيرة تعتبر رداً على المعتزلة .

وإذن فهذه الأصول العشرة التي يشير إليها إنما تجعل من موقف الغزالي موقف مسلم سنى أشعري يحارب المعتزلة ويلجأ في سبيل ذلك إلى البراهين الشرعية .

### ثانياً - المسالم :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالي على الفلاسفة القائلين بقدوم العالم ، وإثباته لحدوث المسالم تمشياً مع الموقف الدينى احترازاً مع الوقوع في الشرك بإثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالي قضية حدوث العالم في احياء علوم الدين ( الجزء الثالث ) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محدثاً المثل أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام .

وقد ذكر الغزالي أقوالاً تقترب كثيراً مما ذكره أفلاطون ، فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذى يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع في التنفيذ وفق مخططه ، فسكن ذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة .

ولكن هذا التصور الأفلاطونى لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الدينى بهذا الصدد ، ذلك أن أفلاطون اقتضى وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان في العالم احتذاء لصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلئ ، فكان الصانع منح العالم صورة الأزلئ . وعلى أية حال فإن الناقلين عن أفلاطون لم يفلتوا — كما ذكرنا في موضع سابق — إلى الأسلوب الأسطورى الذى ألزمه أفلاطون في عبارة تياوس التى خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ، ثم أن هذا العالم المحسوس ستحدد مصيره التطولوجى بعد

نهاية مرحلة الجدل المساعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن المدم وأنه ظلال وأشباح زائفة ، فكان التسليم بوجود العالم الحسى الموهوم إنما يعد موقفاً مؤقتاً مرحلياً استلزمه سير الجدل وسعى النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق .

ونحن نجد عند الغزالي أيضاً موقفاً آخر يكاد يتفق مع هذه النتيجة الأخيرة حيث يذكر أنه ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شيء هالك إلا وجهه الكريم . ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيداً لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق ، وقد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدلة وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعه وبديع نظامه دليلاً على وجود الله .

ويدعو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها في الإحياء لا تحمل الطابع الأفلاطوني فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خلال المصطلحات التي استخدمها في قضاياها فهو يرى أن ثمة عوالم ثلاثة أوجدها الله وهي : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينهما عالم الجبروت . وعالم الملك هو العالم الحسى الجسماني السفلى ، وهو أثر من آثار عالم الملكوت بل هو مسبب له ، أما عالم الملكوت فهو العالم الروحاني العقلي العلوى ، وقد أوجده الله بأمره الأزلى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد في عالم الشهادة إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فعالم الملكوت إذن هو العالم العقلي وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن الإشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلي وقد ترمز إلى عالم البرزخ الذى سيسمي السمروردي فيما يمس به عالم المثل المعلقة



والذى يرجع في حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ما سنرى تفصيلا حيننا نعرض للموقف الاثرائى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس ، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل ، وعلى الرغم من أن النزاع يعرض لنظرية المشائين الاسلامية في « معارج القدس ، ويستخدم مصطلحاتها الاساسية مثل الواحد والعقل والنفس والمادة الا أنه لا يستعمل ألفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفى باستخدامها في عرضه لنظريته الافلاطونية عن العالم في الاحياء ، مما يثير كثيرا من التوضيح حول تفسيره للعالم . فهل يتبقى النزاع التفسيرى الافلاطونى أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية ؟

لقد ذكر النزاع في استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد وقد أحده الله بأمرة ، وليس الأمر الإلهى سوى القدرة الإلهية التى تمارس الفعل عن طريق الارادة من حيث توحد الفعل و ارادة الفعل في ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القدرة بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمايز بين الأمر والذات الإلهية وإنما أشار النزاع إلى « الأمر ، لكن يستبعد فكرة الخلق عن طريق المهاسة التى تقتضى انقضاء الصورة المادية والمكانية على الحقائق والمخلوق على السواء .

والواحد متقدم على « الأمر ، تقدم ذاتى لا زمانى ، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثا لا قديما ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكان حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هذا فالتأخر مجرد فى هذه النظرية ابتعادا عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضا إلى عدم التقاء التفسير الافلاطونى لحدوث العالم مع

النصوص الدينية ، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالي بين الموقفين ، واكتفائه  
بمهاجة قول القدماء بقديم العالم ، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد في  
النصوص الدينية ، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالي هي المسلمات الشرعية ،  
وهذا هو الأسلوب الذى يلجأ إليه فى كثير من المشاكل التى يستعرضها ، وسواء  
ينجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فإنه يظل مؤمنا بأن العقل لابد من أن يلتقى مع  
الشرع وأنه فى حالة استمصاصه عليه فهو ملزم — صدورا عن قاعدة الايمان —  
بالالتجاء نهائيا إلى الشرع دون حاجة الى التماس أى تفسير فى نطاق النظر العقلى .

#### ثالثا - الانسان :

يشير الغزالي فى الرسالة الدنية الى أن الله خلق الإنسان وركبه من شيئين  
مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخاضع للسكون والفساد والمركب أو  
المؤلف الترابى الذى لا يتم أمره الا بغيره . أما الشيء الآخر فهو النفس وهى  
جوهر مفرد متين مدرك فاعل محرك ومتمم للكالات والايسام .

ولما كان الغزالي قد فسر فعل الخلق بحسب نزعتة الافلاطونية — كما  
ذكرنا — فأشار الى أن احداث الموجودات إنما يتم وفق الضرورة أو النسخة  
التي كتبها تعالى كاملة فى اللوح المحفوظ ، فإن ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة  
هن العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد مخلوقات ، وقد أدى ذلك  
التصور لفكرة الخلق عند الغزالي إلى تلبسه لنوع من المطابقة — بضرب من  
المماثلة — بين الذات الإلهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات ، والذات  
الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالي — انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة  
والإنجيل والقرآن — الى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله ، وذلك من  
حيث الذات والصفات والافعال فحسب لا من حيث البدن وقواه .

فن حيث الذات نجد أن الروح الانسى أى الذات الإنسانية قد خلقت على شاكلة الذات الإلهية فهي مثلها - مع الفارق - قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم ، وليست جوهرًا متميزًا ومن ثم فلا تحل في المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنها ، وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما .

وأيضا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مرید سمیع بصير . والله تعالى كذلك .

ومن ناحية الافعال نجد أن الفعل الإنسانى تكون الارادة مبدؤه ولكنه لا يتم إلا حسب الصورة الخيالية المرتسمة في خزانة التخيل فالارادة تؤثر في القلب والقلب يؤثر في الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الاعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق (١) .

وكذلك يتم الفعل الإلهى في العالم الأكبر ، فلا يحدث الفعل الا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الازل في اللوح المحفوظ كما ذكرنا .

وعلى ذلك فالتنا نرى كيف تحقق خلق الانسان على شاكلة الصورة الإلهية ، وقد ورد في الخبر النبوى الشريف : « أن الله تعالى خلق آدم على صورته » .

على أن الغزالي لا يكتفى بتصوير الذات الانسانية حسب الذات الإلهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يראה مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالانسان في هذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب ، فقد استلزم الايمان الكامل أن نصدق بالوضع الانطولوجى « لانسان عالم الشهادة ، المكون

---

(١) روض البالين ، ص ١٧٧ .

من نفس وبدن والذي يمارس حياته وأفعله في العالم الحسى ويتنظر الجزاء عليها في الدار الآخرة . ولهذا فقد استعار الغزالي الفكرة الهيلينية التي تجعل من الانسان عالما أصغر مشابها للعالم الأكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محي الدين بن عربي ، فيصبح الوجود الانساني الصغير سر الوجود العالى الكبير .

يرى الغزالي إذن أن الله خلق الانسان على صورة العالم : « فانه تبارك وتعالى خلق ( الانسان ) على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه » (١) .

فالعالم بأسره إذن وهو العالم الأكبر كالشخص الانسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته ، وكذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر ، فالبدن الانسى يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالتبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب النج . هذا بالاضافة إلى أن العناصر الاربعة تتدخل في تكوين جميع أعضائه والالما كان في استطاعة الانسان أن يحس بهذه العناصر المكونة للعالم الحسى ويعرفها ، وهنا نجد الغزالي يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره في كتاب النفس وهو ( أن الشئيه يدرك الشئيه ) .

اما النفس الانسانية فهي تشبه العالم الاعلى وهى ذات طبيعة إلهية والالما استطاعت أن تعرف العالم الاعلى والملائكوت والربوبية والعقل والقدرة والعلم والصفات وبذلك تكون النفس ملما إلى معرفة الله ، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمقصود بمعرفة النفس لذاتها هو كشفها عن فطرتها الاصلية السليمة التى هى الدين الطيبى أى الاسلام . وعلى ذلك فإن الغزالي كأفلاطون يرى أن

النفس ترقى في سلم المعرفة تدريجياً كلما استطاعت ان تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف انها غريبة عن هذا العالم وان هبوطها اليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز اليه بالمصيبة ولهذا فهي تظل دائمة الشوق والحنين للعودة الى جوار الله .

وكما ازداد تذكر النفس لأصلها كلما ازداد اقترابها من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية ، وعلى هذا فإن نسيان النفس لمصدرها الإلهي يكون سبباً لاستمرار حبسها في العالم الحسى وحجبها عن الوصول الى العالم الأعلى .

#### ١ ) النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتها بالبدن :

بعد أن أشرنا الى تفسير الغزالي لحقيقة الخلق الإنسانى ، يتعين علينا ان نستعرض بمعدل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن .

ونصوص الغزالي لا تشير الى موقف واحد ثابت بصدد النفس ، بل إننا نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التخيرية الجامعة الى تشيع في كتاباته ، والى تتم عن رغبة عارمة في الاحاطة والتحصيل دون التزام خط مذهبي واضح المعالم ، غير أنه رغم تعدد المسالك بل وتعارض الآراء التى يوردها أحياناً فان منطق أفكاره ومسار تفكيره الذى يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والايمان المطلق بمقتضاه : ولهذا فاننا نراه تارة يميل الى موقف أرسطو الذى عرفه عن طريق مذهب الفارابى وابن سينا ، وتارة اخرى يقبل موقف أفلاطون ويرى انه متفق مع العقيدة وأيضا نمجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس فى (التهافت) ثم يقبل آراءهم فى كتبه الأخرى بدون تعديل . فى معارج القدس يعرف النفس كما عرفها ابن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صورة للجسم الطبيعي ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهي إذن جوهر روحاني مغاير للبدن قائم بذاته لا في مكان وليس بجسم ولا بمرض ، والنفس كذلك بسيطة غير مركبة وهنا نراه يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك في هذا كله مسلكاً أفلاطونياً واضحاً .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على إثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعي الذي أورده في محاوره فيدعون وذلك تحقيقاً لمواعيد النبوة وللشواهد والمقاب في الدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهي لا توجد قبل وجود البدن ، بل أن الله يوجد قوة من عالم الأمر هي النفس حينما يكون الجسد مستعداً لقبولها وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغقت به وأقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها .

#### ب) خلود النفس ومضيقها :

للقزالي براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس ، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد في (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين في ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلي ومن ثم فيجب الاستناد في ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعي يقول الله عز وجل :

« ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله » (١) .

---

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦٩ .

وأما من حيث مصير النفس بعد الموت . فإن الغزالي يشير في معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس ، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذين يتحقق اتصالهم بالعقل الفعال في هذه الدنيا فتكتمل سعادتهم قبل الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة .

**أما الطائفة الأولى** من النفوس فهي التي شغلتها هباتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من ادوران الرذيلة ، وهوؤلاء هم مرتكبو الكبائر الذين يرى أهل السنة - والغزالي من بينهم - أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلى أن تخلص أنفسهم وتركوا وتصل إلى السعادة ما دام لمعتقداها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت في النار .

**أما الطائفة الثانية** من النفوس فهي نفوس البله تلك التي لم تكنسب الشوق ولم تمن إلى المعارف ، فانها إذا فارقت الابدان وهي غير مكتسبة الرذائل ، فانها تصير إلى سعة رحمة الله وتخلد إلى الراحة في إبدان الآخرة .

وأخير **أجد الطائفة الثالثة** من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فوجدت الحق وتمصبت للكره الفاسدة ورسخت فيها البهات الردية ، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتصاص العلوم فتعجز عن الإتصال بالعقل الفعال وتخلد في النار .

### ج) قوى النفس :

يتابع الغزالي موقف ابن سينا في تفصيله لقوى النفس فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هي : الغاذية والتمية والمولدة ، وللنفس الحسوانية - بالإضافة إلى ما سبق من قوى - نوهان من القوى : محركة ومدركة ، والمحركة

إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحركة .. الخ . أما المدركة فهي : إما ظاهرة  
كالحواس الخمس ، وإما باطنة كالخس المشترك والخيال والوهم والحافظة  
والمشرفة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب إلى آخر عند الفزالي ، وهو يكتفي  
في « معراج السالكين » ، بذكر ثلاث قوى باطنية هي : الخيالية والوهمية والمفكرة .

أما النفس الانسانية فإن لديها - بالإضافة إلى ما سبق - قوة ناطقة هي  
العقل ، وله قوتان أحدهما عملية وهي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات  
الإنسانية وأما القوة الثانية فهي علية تدرك حقائق العلوم مجردة عن المادة  
والصورة .

والفزالي يتكلم عن صفات العقل كما أوردناها الفارابي في رسالة « العقل » دون  
أن يشير إليه ، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفسارابي وابن سينا  
بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل البيولاني يليه العقل بالملكة ثم  
العقل بالفعل ثم العقل المستفاد وأخيراً نجد العقل الفعال وهو عقل كوني خارج  
النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة بحسب استعدادها لقبول إشرافه .

#### د) المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الفزالي أن للمعرفة طريقين :

أولهما طريق الحواس والعقل النظري وثانيهما طريق الذوق والكشف  
أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس ، وهو تعلم وتحصيل للعارف  
الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفي هذا النوع من المعرفة يميز الفزالي  
إستخدام المنطق سواء في الأمور العقلية أو الفقية ويرى أنه لا سبيل إلى



تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فأننا نرى الغزالي في مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يثير الجدل واللبجاج والشبهات حول العقيدة ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق الحاجة المنطقية .

أما الطريق الثاني للبرعة فهو يأتي من داخل النفس إذ هو تعلم رباني واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بازهد والمعبادة وشدة التقوى إستجلاباً لإشراق العقل ، وهذه هي معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالي بين الوحي والإلهام فالوحي وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلي ، أما الإلهام وهو زينة الأولياء فإنه يتولد من اشراق النفس الكلية ، ويسلك الغزالي مسلكاً أفلاطونياً بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود في النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذي يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة اشراق العقل ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم ومن ثم يختلفون في قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فإن المعرفة الصوفية المباشرة التي يشير إليها الغزالي في المنقذ وفي أحياء علوم الدين وفي الرسالة الدنية على وجه الخصوص تعتبر في نظره أسمى درجات المعرفة على الإطلاق وهي وحدها التي تصلح كأداة لمعرفة العالم العقل الأعلى .

### نظرة مجملة حول آراء الغزالي

لقد استعرضنا في إيجاز آراء الغزالي ومواقفه الكلامية والفلسفية وأشرنا في مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم أشعري وفيلسوف ومناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفي يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة أو مستعصية . وقد أجمع المسلمون على قبول آرائه واعتباره مجدداً وحافظاً للشرعية .

وعلى الرغم من أنه كان يهجر من الفقهاء المبرزين أصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يحمله جزءاً من الدين .

وفي معالجته لمسائل علم الكلام نراه يرفض بشدة إثارة الشبهات في نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية إيمان العوام ، وقد عارض المتكلمين في مشكلة الكفر والإيمان وأشار في فيصل التفرقة ، إلى أن كل من يصدق بالمقائد فحسب فهو مؤمن .

وقد بسط الغزالي مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللا مشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فيتأخرون في الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق ، وبعد موقفه هذا استمرار لموقف الاشاعرة المعروف بهذا الصدد ، ويتابع الغزالي موقف الفشيري لتثبيت دعائم التصوف في محيط الإسلام السني ، فهو يرى أن المعارف يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية ، ومن ثم فأننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلاوة والتأمل .

ومهما تكن حقيقة اخلاصه في تصوفه إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجرين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء . وتذكر بعض المراجع أن محمد بن تومرت - الذي ظهر في المغرب على رأس الموحدين - يعد من تلامذة الغزالي ، وأنه عرف الجفر وكان حاملاً وحافظاً له بعد أن انتهت ملكية الكتاب اليه بعد وفاة مؤتمنه السابق<sup>(١)</sup> والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالي رد على الامامية والاسماعيلية .

وأخيراً فانتنا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية إيمان العوام بقوة الدولة ، إلا أن آراؤه كانت ذات تأثير قوى في اشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقل ، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه في العالم الغربي والشرقي على السواء ، ومنهم توما الاكوييني وديكارت وبسكال .

وقد تابعه الشاذلي وتلاميذه وقال الشاذلية - في شمال افريقية - بصراحة انهم يتبنون آراء الغزالي التي استفادوا من كتابات أبي طالب المكي . وأخيراً فانتنا نرى أن الغزالي على الرغم من تعثره الواضح في التمييز الخامس بين الآراء الفلسفية التي يوردها إلا أنه قد أطلع في استعراضه لمذاهب الفلاسفة وأفوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم .

(١) الحلقة الالامية ، المجلد العشرين ، ص ١١٣ .

- Macdonald : Life of Al-gazali .



## الفصل الخامس عشر

### أبو البركات البغدادي<sup>(١)</sup>

المتوفى سنة ٥٤٧ هجرية

#### ١ - حياته وآثاره :

هو أوجد الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ أى بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس ( ٤٦٧ هـ ) وقبل ميلاد شيخ الإشراف بستين ( ٥٤٩ هـ ) ، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة ، ثم أسلم قبل تحريره كتابه ، والمعتبر ، وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقة في فلسفة ابن سينا في عصر كان يموج بالفلسفة السنيوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات والثالث في ما بعد الطبيعة .

هذا وقد عني بنشره سليمان التندوي بتكليف من دائرة المصارف المالية في حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠ هـ - راجع مقدمة هذه الفشرة ج ٣ ، ص ٢٣٥ وما بعدها - راجع أيضاً مقال pinès في مجلة الدراسات اليهودية *Revue des Etudes juives* رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨ ، وكذلك مقال Zobel في دائرة المعارف اليهودية ، برلين سنة ١٩٣١ مادة ( *Hibat u-Allah* ) وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبي البركات وليسبان آراءه إلى الفكر اليهودي ، ومن ثمة فيها لا يعترفان بصحة إسلامه ، ( راجع أيضاً ابن أبي اصميدة عبود الانباء في طبقات الأطباء ) ، هذا ولم تصدر أى دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام في تاريخ الفكر الاسلامي .

---

(١) نشر هذا البحث المؤلف بمجلة كلية الآداب - المدائن عام ١٩٥٨ وقد أقرنا إعادة نشره توطئة لدراسة ستفيضة عن مذهب أبي البركات الذي يعد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردي المقتول .

## ٢ — مذهبه ونقده لابن سينا :

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمي قد لقي ذيوفا عند مفكرى الاسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيسار نقدى فلسفى يمارض السينوية أن يحدد له مكاناً مرموقاً فى وسط عيوج بآراء المشائية الاسلامية ولذلك فقد توارت عاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام .

وستحاول فى هذا المذهب أن نعرض أولاً ، لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية ، مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية ، ثم نعرض بعد ذلك للمذهب أبى البركات الفلسفى .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف الفلسفى كما نجدها عند السهروردى (١) ومحيى الدين بن عربى (٢) ، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستمر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء ، سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما نرى فى المنقذ (٣) .

على أن مسلك أبى البركات لم يكن حيناً رغم اتجهاء الجموع الفكرى فى القرن السادس الهجرى إلى تلمس الطرق والوسائل للتجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف

---

(١) راجع المؤلف « أصول الفلسفة الإنشائية عند شهاب الدين السهروردى » فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضاً مقدمة كتاب « هياكل النور » لسهروردى ، لمر وتحقيق المؤلف .

(٢) راجع الفاسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى للأستاذ الدكتور أبوالمعاليف .

(٣) راجع مقالنا عن « الغزالى وديكارت » فى مجلة الفرق الجديد عدد سبتمبر سنة

١٩٤٦ ، حيث نعرض لموقف الغزالى فى المنقذ من ناحية منهجه الشكلى .

سهلاً أيضاً لأن ابن سينا كما ذكرنا — كان مسيطراً على الفكر الفلسفي ، وكان تلازمته وقد تكاثر عددهم في إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبي البركات تياران متعارضان قد لا يتصلان عن كسب بحقيقة موقفه الفلسفي بقدر ارتباطهما بالظروف والملايسات التي صاحبت ظهوره ، فهو أولاً قد هجر معتقده اليهودي وارتضى الاسلام ديناً ، وهو أيضاً قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهب الفلسفي بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفي جديد يستحق بأن يكون موضع نقد للفقهاء المعارضين للنظر الفلسفي على وجه العموم .

وأول المؤرخين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلي ابن تيمية (١) ، الذي دافع (٢) عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبهم في الخلق والآلهية ، وقد يكون في اقتراب المذهب ظاهرياً من الموقف العام للأشاعرة ما يفسر لنا هذا القبول المتصرع من جانب رجال الدين هذا بالإضافة إلى ما قد يسكن لمثله من مكانة خاصة عند فقهاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للأباء أو للشيخة .

أما الموقف الثاني فيتمثل في نقد شيخ الإشراق اللاذع لأراء أبي البركات في الخلق لقوله بإرادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابتة في ذات الله (٣) . وهو يعقد فصلاً في كتاب المطارحات (٤) عنوانه « في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطباع الحكمة » يقول فيه :

(١) راجع

Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī a-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya, Le Caire 1939.

(٢) راجع لابن تيمية « الرد على المنطقيين » ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضاً منهاج لسنه ج ١ ص ٩٨ ، راجع كذلك مقدمة « المعبر » ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٣) راجع كتاب « المعبر » ج ٣ ص ١٦٠-١٦١ « فيكون من أنظار الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، بل أنزال اللبث وتحريك الرياح » .

(٤) كتاب الفارح والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

« ومن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها لئلا يسمي أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولا حقة . . . فأثبت له (إذن) إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لاتنتهي ، وغالف في هذا البرهان كل من له في النظر أقل رتبة ، وغالف مذهب اليهودية أيضاً الذي كان يراه والإسلامية التي انتقل إليها ، « فلا عقل ولا قرآن » ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضي هذا . . . ثم إن كان (أبو البركات) ينتسب إلى العلوم الحسكية فكان يجب عليه أن يطالها أولاً ويضبط معانيها . . . (١) وإنما تأتي لمثل هذا المجنون القدر الإتيان بمثل هذه الهذيان القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة (٢) . ولولا جسارة الرجل المذكور (يقصد أبا البركات) وشدة إقدامه في حق الباري على مثل هذه الأشياء . وفي أمهات المسائل على خلاف البرهان ومذهب التوحيد الخاصة والعامة ما قدحنا فيه هذا القدر ، فإن المباحث بعد أن كان بشرياً ليس بمجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يضر عليه . »

أما أن موقف أبي البركات فيه مخالفة صريحة للمذهب التوحيد الخاصة والعامة — على ما يقرر صاحب المطارحات — فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ، وإنما الذي يميننا هو أن صاحب هذا النقد الجارح أي السهروردي نفسه قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب «المعتبر» ،

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٢) هذه إشارة إلى الحكيم أو الإمام القائم — راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردي ، راجع أيضاً بحثاً للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامية بين الباطنية والسهروردي » مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونية سنة ١٩٥٢ ، عدد ٧٠٦ يوليو سنة ١٩٥٢ .



في نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل فبكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً للمذهب معاصره له هو أكثرهم تأثراً به ونقل عنه .

وثمة ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لابد من أن يبرز مذهب وسيط يهد لظهور الأفلاطونية السكّانة في ابن سينا ، وهذا هو الدور الذي لعبته فلسفة أبي البركات إذ ساعدت بنقدها للمذهب ابن سينا ( الرسمى ) على إتمام أفلاطونيته المستترة وبذلك تمّيا الجو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الواضح عند السهروردى وتلاميذه إلى المصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقيدى الذى إلتصم له فقيه حنبلى متزمت وعارضة وتأثر به فيلسوف إشراقى ؟

### ٣ — مشكلة الألوهية (١) :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ، فبينما يضع ابن سينا « الواحد » فى قمة الوجود ويجعله خالقاً بالطبع نجد أننا هنا إزاء موقف يجعل الله خالقاً بالذات ، فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف وجوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله . والموجودات كلها صادرة عن جوده (٢) .

وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلاً لإرادته فإن الماهية الإلهية ستكون كيهولى تحمل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج

(١) راجع كتاب « المتعبر » ج ٣ ص ٦٦ - ٦٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩ .

إلى عمل (١) وفي هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب إليه ابن سينا بصد  
الإرادة الإلهية .

ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيمطل القدرة  
الإلهية ويجعل الله أقل كالأل من النفس الإنسانية إذ هي قادرة على إدراك الجزئيات  
والسكليات معاً ، وليس في إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المزهة عن  
علائق المادة وصفاتها ، فإننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك  
الجزئيات (٢) وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً  
الروحانيات كالملائكة بالاستدلال ، ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرّد  
لادركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين فلا يحتاج عنها شيء ، فلم لا يكون  
إدراك الإله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتاج عنه شيء .  
بشيء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضيق قدرته عن إيجادها  
بأسرها وإدراكها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول  
المدرّك في المدرّك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بشكل في مجسّد كما  
قاله المجسمون (٣)

وإنّ فهو يرد على ما ذهب إليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٤)  
ويجعل عليه الإدراك المباشر لاهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طوائف  
المجسمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تنفق مع ما يجب أن تكون عليه  
الالوهية من قدرة مطلقة وكأل فائق .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذي يقترب من وجهة النظر السنية

(١) المرجع السابق ص ١٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٤) راجع الاشارات لابن سينا ص ١٨٥ . راجع أيضاً مناقشة هذا الموضوع في الفصل  
الثالث عشر من هذا الكتاب .

استمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف ،  
فالؤلف مثلاً يطلق على « الله » أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ،  
ويرجع الكثير منها إلى أئولوجيا أرسطاطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للقرافي ،  
وسرى أن فيلسوفاً كالسهروردي يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات في مؤلفاته  
الإشراقية ، فالله عند أبي البركات وعند الإشراقيين هو « نور الأنوار » (١) وهو  
« القاهر » (٢) و « الجسود » (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد : « إن العارفين  
وحدهم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم  
يدركونه إدراكاً مباشراً » (٤) وفي رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية  
الإلهية هو « نور الأنوار » ، ولا عجب أن ينطاع (٥) للداعي به ( أى بتور  
الأنوار ) مافى السموات والأرض جميعاً (٦) ويصدر عنه ( نور الأنوار )  
وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلوها فهو نور الأنوار كاهو  
مبدأ المبادئ فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق أن يرى لكونه الأظهر في  
الوجود الأسبق ، واللاحق بالوجود . . . فهو الأظهر في وجوده وإن هو إليه  
أقرب والأخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد ، (٧) .

وإذن فهناك نوعان من النور: الأول خفي وهو النور المعقول ويشتمل على  
الذوات التوراتية كالإلهية والملائكة وسائر الروحانيات أما النوع الثاني من  
النور فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشماع الصادر عن الشمس  
المحسوسة ، وتلى هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهى ظلام كثيف .

(١) المرجع السابق ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٥) اعارة الى نظرية الملماع عند الصوفية .

(٦) المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٧) المرجع السابق ص ١٢٥ .

فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة : فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (١) . ولا شك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعاً وبين كتلة المادة ، ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب «المعتبر» ، إنما يرجع مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامي .

#### ٤ - نقد مذهب الصدوق عند ابن سينا :

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يمرض مذهب « بنسأء الوجود » .

كيف ينشأ الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ما هو « ميكانيزم الخلق » الذي يفسر عمليات الإيجاد وتشيد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولاً باستعراض آراء المشائين الإسلاميين في الموضوع فيلخصها تلخيصاً وافياً ، فهم في نظره قد أثبتوا إلهاً واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه في مرتبة وجوده (٢) ، ثم هم قد وضعوا مسألاً أساسياً سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٣) ، فأول ما وجد عن الواحد شيء واحد جادت ذاته بإيجاده وصدر عن ذاته لأجل ذاته (٤) .

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠ ،

(٣) المرجع السابق ص ١٤٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥٠ .

ويحمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله : « قالوا : ( أى المشائين ) إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول ، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين : إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة ، وجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل ، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً ، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المنسركة له ، والذي صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة ، عقل بعد عقل وتتكرر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر . قالوا : وعقله هو العقل الذى تهتدى به نفوس البشر وهو الذى يسمونه العقل الفعال وعنه تصدر نفوس البشر وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر ، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد ما يعرفونه من الأفلاك بما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلسفية ، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ، ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتمد به ، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها . وهذا هو الذى نقل عن شيعه أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعتزهم فيه معترض ، وهو بالأخبار الثقيلة أشبه منه بالانظار العقلية ، فلنأخذ الآن فى تبينه وإعادة النظر فى القول من أوله ، (١) .

ويتابع المؤلف - فى موضع آخر - تعريفه للمشائين بمقدمهم ابن سينا ، فيرى أنهم يضمون مبادئ مذهبهم وضعاً دون إيراد براهين وحجج مقنعة ،

ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأرائهم مقدما كأنها وحى من عند الله ، يقول : « فلهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصروا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه ، وإن كان جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتنبهون » (١) .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليل لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التى أوردناها والتي يجوز فيها المؤلف الموقف المشائى بصفة عامة أولية ، وتستوفقنا الملاحظات التالية :

**أولاً :** إحساس المؤلف بالإضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العاشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقاً حصر عقول الأفلاك فى عدد معين ؟ ثم أن العقل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص فى نفس الوقت بالتنوع الإنسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالتنوع الإنسانى ، وهو رب النوع على ماسيقول به الإشرافيون ؟

**ثانياً :** لاحظ المؤلف أن المشائين إستندوا إلى أقوال علماء الهيئة فى الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت إختلافات علماء الهيئة فى أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة مؤلف معاصر هو دوهم (٢) ، وكذلك فإن أميل برييه (٣) E. Brehier يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلاطون ، ويجدير بالذكر أن تاسوعات أفلاطون هى المصدر الرئيسى الذى إستقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم فى الصدور .

(١) المرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢) Duhem : *Système du Monde* . . . . . (٢)

Bréhier (E) : *L' Intelligence Chez Plotin* (٣)

**ثالثا :** ينتقد المؤلف المشائين الاسلاميين في أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعية والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتباً في هذه المباحث ، ولكن الإسلاميين لم يعنوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم : وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعي كما فعل أرسطو .

**رابعا :** يظهر بما أوردناه من نصوص و المعتبر ، أنه كانت للشائين ساطة كبيرة على الفكر الاسلامى في ذلك الوقت لما استطاع أن يخالفهم في آرائهم مخالف ، بما دها المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الروحى هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقرالا ثقيلة لا تخضع للبرهان أو للحجاج العقلى ؟ وإذا كانت وحيا فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صموبة موقف أبى البركات النقدى في عصر يعرج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيا .

ويتناول صاحب و المعتبر ، أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالنقد والتشديد ، وأول هذه المبادئ ما ذهبوا إليه من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقيا أن تسلم بصحة هذا المبدأ الاساسى عندهم ؟ فيرى :

**اولا :** أن هذا المبدأ صحيح في ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، ذلك لأنهم - في نفس الوقت الذى يقولون فيه أن المبدأ الاول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الاول - يجعلون من هذا العقل مصدرا لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن الزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ؟<sup>(١)</sup> وكان أخرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عن المبدأ الاول و يجعلوا في

---

(١) المعتبر ج ٣ صفحة ١٥٦ ، حيث يقول « قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوا ، ولا يبنى عليه ما بنوا ، فلمهم قالوا في المبدأ الاول أنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة بالإضافة ذات أخرى الى ذاته الواحدة بل من جهة تفرقاته وتصوراته ... » .

الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا في الثاني وهو بالاول أولي ، وكانوا يقولون : - عوض قولهم أن الثاني بما يعقل الاول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس - أن المبدأ الاول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدايته وبذاته ( كما قالوا ) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجودا حاصلا في الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عند دواعي مخلوقاته ، فيوجد ثان لاجل أول ، وثالث لاجل ثان كما جاء في خبر الخليفة ، أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجله حواء ومنها ولأجلهما ولدا . لست أقول أن الرأي هذا لكن هكذا في القبل والبعد العلى لا في الزمانى حتى لا يخرج عن قولهم أصلا ، (١) .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجودا واحدا ثم يخلق لهذا الموجود موجودا آخر مع بقاء الواحد الاول علة أولى لهذين الموجودين دائما . فالرجل قد يشتري عبدا ثم يشتري عبدا آخر لهذا العبد وعبدا ثالثا لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطا بسيدته في نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع العبد السابق له في الشراء والذى اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى إثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة في بدء الخليقة . فالمشاكسون إذن يخطئون إذ يعمون هذا المبدأ



فيحددون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويعملون فعل الخلق لاحقا على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بوجودات أقل في الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يحزم بأن الله خلاق دائما (١) .

ويتساءل أبو البركات قائلا : « لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد .. فلم يقتصر إيجادا على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا ثم بغيره ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجادها - موجودا آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره ، (٢) فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتا وزينة ، ويقتنى فرسا ، ويشتري له مركبا وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولسكنها في النهاية للشخص الذي يملكها ، وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعما عنه ، والذي عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... (٣) . فكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئا لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار كلية وتكون عن العال الأول كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل ازال الغيث وتحريك الرياح (٤) فيكون الله تعالى - بحسب ما وجب من مبدأته الأولى وقدرته وحكمته - أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لا إيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن في النصور والتقدير إلى الفعل بحسبه في تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا : الزمن لأجل الزمن والمتأخر

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق ص ١٦٠ .

لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول في الوجود ، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كآلات والأسباب ، إما في صدورها عنه ، وإما في كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائماً وفي وقت ما ، ولا يلزم في ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه الا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذي هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فان الواحد منا على ضعف قوته وعجز قدرته ، وضيق وسعه يفعل أشياء كثيرة مشابهة ومتناقضة متناسبة ومعتبئة بحسب الدواعي والصوارف التي تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بما يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور (٢) .

فكأن صاحب ، المعتبر ، يرى الوجود غاصاً بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهي في صلة مباشرة معه ، أما إرتباطاتها بينها وبين بعضها فهي مجرد علاقات تنظيمية ثانوية تقوم بين الأشياء لترتيب أوضاعها فيما بينها على وجه لا يسمح بقيام روابط عليية ضرورية فيما بينها ، فأنه هو العلة المطلقة الوحيدة ، أما ما لسميه عللاً فهي علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العلية في الطيامة ويعلق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفي هذا الموقف أيضاً نقد لجوهرية الموجودات والفكرة

(١) المرجع السابق ص ٩١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ .

الوسائط التي يقوم عليها المذهب المشائي الاسلامي .

**ثانيا :** يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الالهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ إتجاهاً واحداً فقط هو الإتجاه الطولي ، فإن ( أ ) تصبح علة ( ب ) و ( ب ) علة ( ج ) و ( ج ) علة ( د ) . . وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على لسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير ولا تتكرر إلا طويلاً ، حتى تكون أ علة ب ، و ب علة ج و ج علة د . وكذلك إلى المعلول الأخير كائنا ما كان ، وما كان يوجد في الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولة ، ونحن نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا له كالإنسان والفرس وإنسان من سائر أشخاص الناس وفرس من سائر أشخاص الفرس ، ولا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلولة ، فليس كل ما ليس هو علة لشيء ما ، هو معلول له<sup>(١)</sup> »

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا التزم المشائون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات في إتجاه طولي واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أي لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات - كغيره من الاسلاميين - لم يتعرض لمناقشات الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يخصص طرفاً منها

---

(١) الموجع السابق ص ١٥١ .

ويوجد بعض ما أورده أفلاطون في محاوره وبارمنيد ، في الهيات الشفاه حين الكلام عن المثل والتعليميات المقارفة ، في هذه المناقشات الجدلية نجد عدة اقتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تسكلة للوضوع في محاوره و فيليب ، ، على أنه يبدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورات أفلاطون مباشرة بل قد لخص ما أورده أرسطو عن المثل والاعداد في الميتافيزيقا وعلى ذلك فقد جاء تعرض الاسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفسك اليوناني قبل انتقال الفلسفة إلى المسلمين .

#### ٥ - نظرية ابي البركات في الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد ابي البركات للمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن اتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولي فقيدوا بذلك القدرة الإلهية . أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فإنه يخلق في كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجودا واحدا بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته في بدء الخليقة ثم خلق الله موجودا ثانيا من أجل هذا الوجود الأول ، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائي ، وكما يصدر الوجود الثاني عن الحق الأول أي الله عند المشائين نجد هنا أن هذا الوجود يصدر عن الله أيضا ولكن يصدر ليصبح حاجة اقتضاها الوجود السابق عليه في الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف : « فالذي يوجد عنه بذاته في بداية إيجاده واحد لا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بارادته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجودا ثانيا

لأجل الأول فهو أيضا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله فهو للأول غاية أولى . وهو الغاية القصوى ، والثاني غاية قصوى ، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية ، وهي الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فإن كل شيء من أجل الغاية البعيدة ، والبعيدة ليست من أجل شيء ، فإذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثاني من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعني يوجد موجودا لأجل ذاته وموجودا لأجل الموجود الذي أوجده بذاته . فتكون الموجودات عن الله تعالى لأن منها ماعنه ومنها ما هو عما عنه . وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته وهو واحد كما قيل ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدىء السكرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتصاهف إلى نهاية وغير نهاية في الأزلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علته بذاته وبالوجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات . . . (١) .

وهكذا نرى أن الله يتدخل في الزمان بعد أن كان الفعل الإلهي أزليا خارج الزمان ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة في هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله - عند ابن سينا - لا يعلم الجزئيات ، ويضرب أبو البركات مثلا بالشمس فهي حينما تنعكس على جدار فتضيئه وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه وهكذا إلى داخل السكوف ، فإن ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلا فلا يصح أن يقال أن الشعاع صدر عن الحائط المضيء ، فهو أصلا من الشمس وانعكس على حائط آخر (٢) أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين في قولهم بجهورية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢) المرجع السابق نفس الموضع .

ذاتية حيثما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقى هنا هو ضوء الشمس والشمس هى العلة الأولى فأنه مثله كمثل الشمس فى هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخبز بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلاطون وقول الاسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهى راجعة كلها إلى وجود الاول دون أى ضرورة عليه وليس لهذه المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الإلهى فهى لا تتصف إلا بالإنفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الإشاعة العام ، والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمن مذهب الإشاعة معدلاً بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفى حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدف كما فعل الإشاعة بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوى بين المخلوقات فلم يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام يحكم الوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية وعن « حاجة » الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه « الحاجة » وهى الرباط الذى يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول » ، هذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الإلهى وتتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب « المحتبر » تهم عن حذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى الرد عليه .

وإذا فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى ، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فأنه هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى ، كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضرورياً بل هو فعل إرادة صادرة عن

إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض .

#### ٦ - النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية إلى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الإنسانية وقواها (١) . وقد اتسع المؤلف نفس المنهج الذي اتبعه في المبحث الوجودي ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة في حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشائون عن عقل هيولاني أو متقل كما يسميه أرسطو وعقل بالملكة وآخر بالفعل (٢) ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل - وهو واحد غير منقسم - إلى هذه الأقسام ، وكيف يحرقون النفس الناطقة وهي قوة نظرية خالصة ؟ وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهي وحدة معقولة ؟ أنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقولة وكيف إذن تحمل الصور المعقولة في الهيولاني ؟ .

« وقالوا أن النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان هي عقل هيولاني وعقل

---

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلاً أنهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل » (Vos) كما أوردها اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى المثل ، بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظري ففسب ، وهذا على رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل والقلب « المعتبر ج ٣ ص ١٤٩ » والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل ( راجع رسالة الحدود لابن سينا ) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظري والعقل المثل ( راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة الفصول ٥ ، ٦ ، ٧ ) .

(٢) راجع كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة الفصل الخامس عن العقل فقال -

راجع أيضاً المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ أرسطو . راجع كتاب :

Vide Goichon, Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina.  
Paris 1938. Sec. 439 et 440 pp. 225 - 233 - V. aussi Duhem, op.  
Cit p. 30.

بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل إذا تصورت بـصور المعلومات ، وقبل ذلك فهي نفس عركة للبدن ، فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها .. وما قالوا ( أى قدماء اليونان ) هكذا . بل قالوا أن للازليات هيولى لا تفارقها الصورة والكائنات الفاسدة هيولى . تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموها كليها هيولى . فإذا كانت الحال هكذا فالمقل والنفس أيضاً هيولى للصور العلية المقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئاً فذلك المقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هى وهى هو فيكون العقل والعقل والمقول واحداً ، وهذا عجيب جداً . . . فكيف يصير هذا وذاك معاً ؟ (١) وإذا عقل أشياء كثيرة ، وهو واحد بعينه كما كان أولاً ، فهو لسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شئ منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فإن كان العقل المحل فهو الهيولى ، والمقول الصورة ، وإن كان المقول هو المحل ، فالمقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحد متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه ، وتعله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ، ويسمى ذاك عقلا مطلقاً ؟ (٢) .

ولإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل ، وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقل المتعددة ، بل

(١) المتبرج ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) م . س ج ٣ ص ١٤٣ .



انهم تكلموا أيضاً عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقراها التي عبروا عنها بهذه التسميات إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة . الخ . ولكنهم جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائماً .

وقد اصطلح صاحب «المعتبر» بفكرة العقل الفعال<sup>(١)</sup> ، وحاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة وسرى أنه يقدم حلاً أفلاطونياً . فهو يرى أن الأساس في عملية العقل ليس العقل الفعال الذي قالوا به ، بل نماذج مثالية معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو في هذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففي الجزء الطبيعي من كتاب «المعتبر» يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على السكال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون حاجة إلى شيء آخر بالفعل لكي يوصلها إلى مرتبة السكال<sup>(٢)</sup> ويستطرد فيقول أنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلي مقنع بما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهي بها إلى كمالها سوى ادراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً وحسباً ولا يحمل ضرورياً لازماً ، بل من طريق الأولى والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء »<sup>(٣)</sup> .

أما في الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر في تحفظ أنه ليس

---

(١) راجع تفصيل النظرية في « النجاة » ٤٤٧ - ٤٥٥ ، راجع أيضاً الشفاء ج ٢ ص ٦١٨ ، جواشون ( للجم ) مقرة ٦٦٠ وأيضاً :

Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigées par Gilson et Thiery, to IV, 1929-1930 « les sources gréco-arabes de l'augustinisme avènement » .

(٢) نجد نفس الفكرة عند أفلاطون، راجع التاسوعات ( التساعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦

(٣) كتاب المعتبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ مقرة ٦ سطر ١٥ - ٢٠ .

من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتسامل في نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الانسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين ، فإن العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم في هذه المقالة يقولون أن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التي عنها صدر وجود النفوس الانسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والفرزة لا تختلف في جواهرها ، وإنما تختلف في حالاتها العرضية التي تاحقها من جهة الابدان وأمرجتها والتعاليم<sup>(١)</sup> .

ويستطرد المؤلف عدداً موقفه في مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلال من أحوالها وأفعالها لإختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك في كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك في كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحاً شافياً ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها »<sup>(٢)</sup> .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثاني للمشكلة وهو أن علل النفوس البشرية متسكرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولا يكنى معلم واحد القيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الانسانية ، ومن ثم فلا بد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحول واضح المعالم في التفكير الفلسفي الاسلامي

---

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٢ أى أن الجسم هو مبدأ التفتت للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو في النفس .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٣ .

فما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فيمد أن جملة المشاؤون موجوداً مفارقاً واحداً غير متكرر نجد هنا توزيعاً لوظائفه على عدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالفلسفة للنفوس الانسانية ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحي للنفوس الانسانية . هذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى ، لأن تواجد وحدات روحية على مستوى واحد معناه إتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالإضافة إلى البعد الطولى ، وهذا ما يتعارض مع الموقف المشائى ، وسنرى أن فعل الصدور العرضى وتكرر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ما عرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الاشراقيين (١) .

وإذن فالنفوس الانسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العالم الإلهى ذلك لأن عليها توجد فى هذا العالم الأعلى ، ويرجع لاختلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب السكالى إلى شرف عليها ومرتبتها فى العالم الأعلى (٢) .

ومن النفوس الانسانية ما يستطيع — بفضل الحدس أو الاشراق — أن يدرك الأنوار العالوية عياناً ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التى نعى بها الباصر الحقيقى من اللسان الذى هو ذات النفس المدركة العارفة العالمة نور تقوى به ، هو النور المسمى . والعقل الربوبى ، فانها تقوى بأدراك ما فى كل طبقة من ذلك على إدراك ما يملو عنها » (٣) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها ما لا تستطيع ممارسته بدون

(١) رابع « حكمة الاشراق » طبعة كوربان قرة ١٥٤ ص ١٤٤ ، الطارحات قرة

١٥٨ ص ٤٥٠ .

(٢) « المحرر » ج ٣ ص ٢١٣ .

(٣) م . ص ١٦٦ .

حلولها في بدن ، إلا أنها - أى النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من السكال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية وحيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية (١).

وإذن فهناك عالم أسمى يشمل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقة بالابدان ، هى النفوس الانسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الانسانية المفارقة لا تستطيع أن ترتقى في السلم الروحي إلى أعلى من مستوى عليها أو حتى أن تصل إلى هذا المستوى ، وقصارها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها (٢) . فكان النفوس لن تتحد مطلقاً بعلها ولن تصبح مساوية لعلها في الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس ترتب في عالم الربوبية حسب شرف علها ، وأفضل النفوس وأرفعها شرفاً ، ما كانت عاداتها وكسبها من الملكات العلية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السايوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها وعرة الملكوت الذين تدخل في زميرهم (٣) .

وعلى هذا فالزولف يرى أن النفس حاصلة في ذاتها على جميع الامكانيات التي تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم المعقولية الخالصة . وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلي هو نفس الانطلاق الذي يتكلم عنه أفلاطون ، انطلاق النفس من محبسها في الحس الأسر ، وخلاصها إلى عالم المثل والابدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذي تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة إليه تحثها أضواؤه القدسية كي تغدو المسير وتسلك الطريق ؟

(١) م. س ص ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) م. س ص ٢١٤ .

(٣) م. س ص ٢١٣ .

## ٧ - نظرية أبى البركات في العالم الثلاثى :

### ( أ ) الجواهر الروحية الثلاثية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف « ملائكة » ،  
 رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية ، والملائكة -  
 حسب رأيه - جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهى من آثار  
 الاشتراق الإلهي . وهذه الجواهر المسافلة لا ترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما  
 بينها حسب درجة شدتها وكالها الروحاني<sup>(١)</sup> وتتميز الملائكة عن النفوس -  
 وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة - فى أنها خالصة المفارقة إذ لا توجد أصلا  
 فى مادة كما هو الحال فى النفس الانسانية ، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة أم  
 أرواحا فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بها وأنها طبائع غير محسوسة وأنها  
 ماهيات لا تحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة<sup>(٢)</sup> .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بها المشاؤون  
 ويرتبونها تمازليا ، ومع أنها لا تتعلق أصلا بالمحسوسات إلا أنها تستطيع تدبير  
 المحسوسات وإدراكها<sup>(٣)</sup> ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لا يرى أن  
 هذه الذوات الروحانية على علم بالجزئيات أو لها القدرة على تدبير المحسوسات ،  
 وقد سبق أن أوضحنا أن أبى البركات يعترض على إدعاء المشائين نفي علم الله  
 بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات - ولكن صاحب «المعتبر» يستدرئ  
 فيرسم طريقة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا  
 لا يتم على طريقة تدبير النفس للجسم بل بضرب مناير لذلك .

### ( ب ) هل الملائكة هى مثل افلاطون ؟

أفضت بنا مناقشة موقف أبى البركات الجديد إلى التسليم بوجود عالم

(١) م. س. ص ١٥٥ .

(٢) للوضع السابق .

(٣) م. س. ص ١٦٦ .

عقلى فوق العالم الحسى ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعلى « بعالم الملائكة » ، والعالم الربوبى ، ولعلنا نلاحظ إتجاه المذهب إلى موقف أفلاطونى ومن ثمة فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلاً كذلك التى قال بها أفلاطون ؟

يتناول صاحب « المعبر » هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يحمل كل ما فى العالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مثل أو نماذج وهى كالتقاليب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخة منه ، « فلذلك قال أفلاطون بالمثل والتقاليب » ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب (١) .

وفى هذا العالم المثالى نجد ناراً لا تحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هى علل الموجودات ونماذجها ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقل عن ذات الله ، فهى صور فى الذات الإلهية من حيث عليه بها وخلقها ، وكذلك النفس الانسانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها (٢) .

---

(١) م. س ص ٩٢ .

(٢) م. س ص ١٤٤ .

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ - أنه حينما يضع المثل في العقل الإلهي لا يتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ما ورد في تاسوعات أفلاطون ، ويعود فيردد موقف المشايخ المسلمين بما يشعرون بالتناقض في موقفه .

٢ - أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهي يتضمن صوراً أو مثلاً ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى الملاك ، وأيضاً النفس الانسانية تتضمن صوراً ومثلاً للوجودات ، وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالي الأعلى في ذات الله ، ولا شك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثالي الأفلاطوني في العهد المتأخر بعد العرض الارسطي له . ولكن لخصوص «المعتبر» لا تسمح بدراسة مقارنة مستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ - يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركة الأفلاطونية فأشار - في حذر - إلى أن الصور الذهنية تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التي هي صورها ، أى أن المثال الموجود في الذهن يشتمل على نسبة مشاركته مع الموجود الذي ينطبق عليه .

٤ - ليست هذه المثل - وهي صور في ذات الله - « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لها كيانها الوجودي الخاص بها ، ولها وظائفها التي تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

#### ج) الوجود في صورته اللائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقي واكتفى بأن وضع المثل في الذات الإلهية ، إلا أنه يتجه في طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن

ملا الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث في الوجود « ملك » ، فيوجد عدد من الملائكة مساو لعدد الكواكب المرئية وغير المرئية وما نعرف من أفلاك وما لا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هذه الموجودات السماوية ، بحيث يصبح الملائكة مساوين في العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة - فلكية أو عنصرية - ملاكا يحفظ صورتها في المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها ، ويسمى هذا الملك « حافظ الصورة » ، وهو مدبر شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

« فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازي عدد الكواكب المرئية وغير المرئية والأفلاك التي نعرفها والتي لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو « حافظ الصورة » في المادة ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وبكالاتها وحالاتها المتشابهة ، وما هو مقلنون بل محقق معلوم ، فإن حافظ الصورة ... واحد لا محالة هو ملقن لأشخاصها ومعلمها ما لا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائنها التي تهرى على شاكلتها الطبيعية في أشخاص بعد أشخاص من غير تعليم ... في أنواع النبات والحيوان ... حافظها في كل نوع على تبدل الأشخاص وتغيرها في الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غير متبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى في طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة في الروحانيات الملكية (١) .

فكأننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات الفعل الإلهي ، فانه لما كانت صور الموجودات في الذات الإلهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فإن عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كطهر تنظيمي لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال في عملية



الخلق كما أشار أبروقلس من قبل السيافا مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل أن دورها الاساسى هو القيام بالتعليم والارشاد لأفراد النوع المسكفة به ، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » فإن أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة « حافظة الصورة » وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلق الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدرر كوفى ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم ، نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وهذا يتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط والحقاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر يتبعده عنه المشائية الإسلامية ويحبذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم .

#### خاتمة :

تبين لنا خلال هذا المرض المجمل لموقف أبى البركات الفيلسفى ، كيف أنه حاول جاهدا أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة كل الجدة إذ أنها نسب بالطابع الأشعرى ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التى انتهت إليها التطور الفكرى الفيلسفى عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التى تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلائم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات

المستمرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلاً إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطوني - كما تبين لنا ذلك - ولكنه تلقاه في بعض المواضع مسح ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بعدد التنظيم الملائكي الوجود . لا يخرج - في قسم منه - عما ورد في رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطوني المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الانسانية فقد تأثر بالتيار الروحي الصوفي وأوشك أن يقع - عن غير قصد - في شباك بعض المواقف الصوفية التي لا تتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبي البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكثر الخلق في اتجاهات مختلفة متمدة حفظاً للقدرة الإلهية .

وأخيراً فإن هذا المذهب لا يزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب «المعتبر» وكيف أنه حلقة لا بد منها في حركة التطور الفلسفي عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الاشراقيين وتلامذتهم .

## الفصل السادس عشر

### السهروردى الاشراقى<sup>(١)</sup>

( ٥٥٠ - ٥٨٨ هـ )

تقديم :

لقد اعتقد الكثير من مؤرخى الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت في الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالى الشديد لفلاسفة الإسلام . وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالى للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السني وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي على العالم الاسلامى . ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكرى مداه فى المحيط العقلى الإسلامى رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقى إلى نهايته الحاسمة . هذه النهاية التى أدت إلى ظهور مرحلة جديدة فى الفكر الإسلامى هى المرحلة الاشراقية ، وقد تزعم هذا الاتجاه الاشراقى شهاب الدين السهروردي المقتول .

---

(١) راجع للدوافع : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي المقتول وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الاشراق وأجلنا الإشارة إلى المراجع التى تؤرخ حياة السهروردي لإكتفاء بما أوردناه فى دراستنا التفصيلية للموضوع ، راجع أيضاً لمؤلف الفترة النقدية لكتاب هياكل النور وكتاب الساعات للسهروردى .

### نشأة السهروردى :

هو أبو الفتح يحيى بن حبشى بن أميرك ( تصغير أمير ) الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول . ولقد لقب بالمقتول لشلا يعتبر شهيداً . ولكن اتباعه فسروا كلمة « مقتول » بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد اختلط لقب السهروردى على بعض الكتاب والمؤرخين . فخططوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبى النجيب عبد القادر بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الملقب بهنياء الدين السهروردى الفقيه الصوفي المتوفى ببغداد سنة ٦٥٣ هـ ، وكذلك أبو حفص بن عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المتقدم ذكره وكان فقيهاً صرفياً شافئياً المذهب له كتاب « عوارف المعارف » وتوفى سنة ٦٥٣ هـ .

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردى الاشرافى فإن المراجع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى ، بل أن الشهرزورى تليذه المباشر وهو ( القائم بالكتاب ) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردى بن سنة ( ٥٤٥ هـ - ٥٥٠ هـ ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان في عراق المعجم . اتصل في شبابه الأول بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه . ومجد الدين الجيلي هذا هو أستاذ الفخر الرازى وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات . وتذكر المراجع أن السهروردى الشاب قرأ البصائر النصيرية في المنطق لابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى وكان ذلك في مدينة اصفهان التى اتصل فيها عن كتب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسية وكانت له اجتماعات بفخر الدين الماردىنى ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة . ويذكر الشهرزورى

أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح الهادية ويرجح (ماسينيون) أن السهروردي أسس مدرسة إشرافية في بلاط هذا الأمير ، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشرافية خالصة في طور الشباب من أطوار حياة السهروردي وقبل تأليف حكمة الاشراق .

على أن أهم مرحلة في حياة شيخ الاشراق تلك التي قضاها في حلب حيث اجتمع بفقهاؤها وعلماؤها في عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين ، وتجادل معهم فظهر عليهم وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشجيع الفقهاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضره بكفره سيروها إلى الملك الناصر صلاح الدين . هذا هو الجمل المحتة التي ألهمت بشيخ الاشراق حيث أن جميع المؤرخين يذكرون أنه أعدم في قلعة حلب أو في مصر أو ترك يتضور جوعاً حتى مات في سجنه .. الخ .

ولسكن الهاد الاصفهاني المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الاشراق ، فيقول سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتليذه شمس الدين بقلعة حلب ، أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تمصبوا عليه ما خلا الفقهاء ابن جليل ( ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما جمد الدين وزين الدين ) فأنها قالوا : هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويمقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة ... وأما علم الاصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له : أنت قلت في تصانيفك أن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حدا لقدرته أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى ، قال : فأنه قادر على كل شيء ،

قالوا إلا على خلق ذي فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ ، قالوا : كثرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملة أنه سمى نفسه ( **الزويد باللكوت** ) . ويتضح من هذا النص أن المشكلة التي أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق بموقفه من الإمامة ، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الإمامة ممكنة دائماً وفي كل عصر لحفظ النظام ولصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الديني الذي يجعل من النبي محمد خاتم النبيين . وقد اختلفت الروايات في طريقة مقتله ، فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيراً ذكر بعض المؤرخون أنه منع عن الطعام حتى تلف ، وكانت وفاته أو مقتله في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبي أصيبعة وابن خلكان أما الشهرزوري فليذه فيذكر أن أستاذه قتل سنة ٥٨٦ هـ ، وأخيراً نجد العماد الاصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ .

#### مذهبه :

يعتبر المذهب الاشراقي في جملة مذهباً أفلاطونياً حل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه ، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الاشارات ، ويدور المذهب حول فكرة الاشراق ، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول . وعن هذا المصادر الأول تصدر أنوار طوبئة يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بارياب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي . يضاف إلى هذا أن السهروردي قد ابتدع عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة ، ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون ، وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة

فإن السهروردى يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها بل أنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الاشرافية والمشاهدية ، والتي تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتي تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النوراني الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصب .

غير أن تفصيل الفيوضات الاشرافية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن ايضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيراً فإن مذهب السهروردى لا بد من أن ينتهى إلى واحدة وجودية نورانية ، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومما قيل عن التأثير الفارسى في مذهب الاشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الافلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفى التلفيق الذى راجت تعاليمه عند السريان، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين في عصر الترجمة . أما المصطلحات الفارسية القليلة التى تشيع في مؤلفات السهروردى فهي ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارىء بالأصل الفارسى للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعبية وكان السهروردى منهم .





## الفصل السابع عشر

### الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي

#### مقدمة عامة :

نحن نعلم أن الأندلس ظلت خاضعة للخلافة الإسلامية في المشرق إلى أن زال حكم الأمويين في الشام عام ١٣٣ هـ . وقد استطاع عبد الرحمن بن معاوية الفرار إلى الأندلس وتكوين دولة أموية بها . مستقلة عن الخلافة العباسية في بغداد ، وقد ظلت السيادة الأموية على الأندلس زهاء قرنين ونصف ، بلغت فيها الحضارة الإسلامية التي أسهم فيها اليهود والنصارى في هذه البلاد ، لإبان القرن الرابع للهجرة شأوا عاليا في مضمار التقدم والازدهار ، فأشبهت حضارة المشرق الإسلامي في غضون القرن الثالث الهجري مع اختلاف في الطابع بين كل من الحضارتين . فبينما كانت الحياة العقلية في المشرق تنضج بتشعب في الفكر وتعمد في المنحى وتعدد الفرق وتفاخر بين المواقف والملل ، تجمد المغرب وقد علت ثقافته مسحة من البساطة ، لا تكاد تظهر على أديمه أى انحرافات عن صلب العقيدة إلا وتصدى لها الخلفاء أو الأمراء وذوو الرأي ، ومن ثم فقد غلب على أهل هذه البلاد مذهب مالك في الفقه ، وعرف مثقفوهم عن حركة الاعتزال ونزعات الفلسفة الصوفية المبالغ فيها ، بحيث أننا نجد كتب عبد الله ابن مسرة القرطبي تحرق أمام عينيه حينما وفد إلى بلاد الأندلس ، في عهد عبد الرحمن الثالث مبشراً بالفلسفة الطبيعية .

ولما كان المشرق أسبق من المغرب إلى مضمار الحضارة ، لهذا فقد كانت الرفود تزحف من المغرب إلى مناهل الثقافة في بغداد ودمشق والحجاز لسكنى

تتفرق من العلم الإسلامى فى منابه ، وازدهرت مراكز استنساخ الكتب من الشرق ، وكان اهتمام أهل المغرب فى بادىء الأمر بالرياضيات والعلم الطبيعى والطب ، مع دراسة الشعر والتاريخ والجغرافيا .

ورغم لإخلال دولة الأمويين فى الأندلس فى بداية القرن الخامس الهجرى وقيام دول الطوائف ، إلا أننا نلاحظ ازدهار النشاط العقلى والفكرى خلال هذا القرن . فقد عرف فيه الأندلسيون الفلسفة الطبيعية ورسائل إخوان الصفا والمنطق ، ثم مؤلفات الفارابى وقانون ابن سينا فى الطب .

وكان اليهود هم الذين بكروا إلى حمل لواء التفكير الفلسفى فى الأندلس فوجد تأثير الفلسفة الطبيعية فى ابن جبرول ، وأثر إخوان الصفا فى باخيان باقودا . وقد كانت هذه الحركة اليهودية فى نطاق التيار الفلسفى الإسلامى النازح من المشرق الإسلامى ، فلم تسكن مدرسة فلسفية يهودية كما يزعم مؤرخو الفكر اليهودى بل كانت مدرسة إسلامية أفرادها ممن يدينون باليهودية فحسب .

يبدو أنه لم يسهم فى بواكير هذه الحركة الفلسفية فى الأندلس ، أفراد من المسلمين قبل عبد الله بن مسرة القرطبى ، وظهر بعده ابن حزم ، وابن باجة وابن السيد البطلوسى وابن طفيل ، على أن ألمع شخصية ظهرت فى المغرب الإسلامى هى شخصية أبى الوليد بن رشد الذى كان لها تأثيرها الذى لا يحصى فى المغرب الإسلامى والمسيحى على السواء .

#### ١ - ابن مسرة (١)

كان ابن مسرة يمثل الفرع المغربى لحركة الباطنية المتأثرة بتعاليم أنبا ذوقليس

---

(١) ولد ابن مسرة عام ٢٦٩ هـ ، وكان أبوه عبد الله من المتصلين بحرقى الاعتزال والباطنية وقد توفى أثناء أدائه لفريضة الحاج وكان ابن مسرة قد ناهز السابعة عشر من عمره ، فاعتزل فى جبال قرطبة مع تلاميذه ماركفاً على دراسة مذهب أنبا ذوقليس الباطنى ، ولكنه اضطر إلى الهرب إلى خارج الأندلس وزار مكة والدينه واعترف من ثقافة الشرق ثم عاد إلى موطنه فى عهد عبد الرحمن الثالث ، ولكنه عاد إلى الاعتكاف فى جبال قرطبة وتوفى بها وحوله تلاميذه عام ٣١٩ هـ ومن كتبه التى عرفت « كتاب التبصرة » الذى يتضمن مذهبه الباطنى ، ثم « كتاب الحروف » .

وليست هذه تعاليم أنبا ذوقليس المبكرة بل هي مستمدة من الأنبا ذوقلية الجديدة التي مزج بآراء أنبا ذوقليس الطبيعية بالأفكار الغنوصية ثم لم تلبث أن تأثرت بالأفلاطونية المحدثة فيما بعد ، وقد أخذ ابن مسرة عن الغنوصية بعض أفكارها الأساسية كفكرة المادة المشتركة الخالدة ، أو العنصر الأول ، وأن النفس قد هبطت من عالم إلهي نتيجة للخطيئة ، وأنها تعمل لخلاصها وعودتها عن طريق النظر الذي لا يتحقق بدون مرشد روحي وبدون تأويل نصوص الكتب المقدسة. وقد صاغ ابن مسرة هذه الأفكار في إطار مذهب فيوضات مرتبة النزول ، وتنحصر مراتبها في خمسة جواهر :

العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة ، ثم العقل والنفس والطبيعة وأخيراً المادة الثانية ، ويلاحظ أن المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة موجودة عند أفلوطين ، وبذلك يختلف ابن مسرة عن فيلسوف الاسكندرية في حقيقة الجوهر الأول فهو عند أفلوطين « الواحد » أما عند ابن مسرة فهو المادة الأولية الأزلية . وعلى الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهول المعقولة التي تعتبر مقوما لعالم المقولات إلا أنه لا يضيفها إلى « الواحد » الذي يصل به إلى أعلى درجة في التجريد فيجعله نقطة رياضية فحسب . ونجد أن الكثيرين من الإسلاميين يتأثرون بفكرة الهول الروحية المعقولة عند أفلوطين مثل الرازي وصدر الدين الشيرازي ومدرسته فيما بعد .

أما الهول كجواهر أو فلك ففكرة لم تظهر عند مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية . وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة ، فهو يميز ويعزى إليه الفضل الأكبر في تنظيم جماعة ابن مسرة تنظيمًا دقيقاً على بين خمسة أنواع للمادة هل رأسها المادة الأولى المعقولة المشتركة .

على أنه يبدو أن القول بوجود هذه المادة على رأس الفيوضات ، ثم  
الفيوض الذى يحيط بفكرة « الله » وصلته بهذه المادة أو ارتباطه بها إنما يرجع  
إلى المصدر الطبيعي الاول لمذهب أنبا ذوقليس ، حيث يعتبر من مذاهب الدهرية  
التي تمجد الصانع وتضيف للمادة قوة التولد الذاتى بفعل الحركة الذاتية ، وكان  
أنبا ذوقليس الحقيقى قد فسر هذه الحركة الخلاقة بمبدأين هما المحبة والكراهية حتى  
يتلافى القول بوجود إله خالق . ونجد ابن مسرة يستخدم أيضاً هذه الثنائية  
الحركية ، رغم اعتقاده بالالوهية تمشياً مع الفكر الباطنى والفنوصى بالذات ،  
ولهذا نجد تهاوياً شديداً بين مذهب ابن مسرة ومذاهب الباطنية والشيعة  
الإسماعيلية . وهذا يفسر لنا سر إتهامه بالإلحاد والزندقه ، وقلة عدد التلاميذ  
والمحيطين به ، وهذا لم يمنع من أن يكون لهذه المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر  
الصوفى فى الاندلس . وقد قضى ابن مسرة معظم أيامه إما معتكفاً فى صومته  
بالجبال أو فارقاً من الاندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التي كانت تلاحق  
كل مشتغل بالفكر الفلسفى أو بالافكار الباطنية فى الاندلس ، ولهذا نجد أتباعه  
يؤنسون نظاماً باطنياً سرياً ويعملون على رأسه إماماً كافعلت الباطنية فى المشرق،  
ويعد إسماعيل بن عبيد الله الرعنى من أبرز من عرف من أئمة هذه الجماعة فى  
أوائل القرن الخامس الهجرى .

وظهر بعد الرعنى أبو العباس بن العارف الذى أنشأ طريقة صوفية تستند  
إلى تعاليم ابن مسرة ، وقد تنبذ على ابن العارف تلامذة ثلاث قاموا بتدعيم هذه  
الطريقة ولشروها وهم :

أبو بكر الملوركينى فى غرناطة وابن بركان<sup>(١)</sup> فى أشبيلية وقد ارتبط  
اسمه بابن عربى فيما بعد ، ثم ابن قصى فى « النصارب » جنوب البرتغال

---

(١) واجع : تاريخ الفكر الأندلسى — ترجمة حسين مؤنس .

غرار الطرق الصوفية المعروفة ، هذا وقد شرح ابن عربي كتاب ابن فصي المعروف « بطلع النطلين » (١) .

## ٢ - ابن حزم (٢) :

لقد كان ابن حزم ظاهري المذهب في الفقه ، واشتهر بهذا الاتجاه بين المسلمين ، إلا أن الذي يهمننا في هذه الدراسة أمرين والامر الأول اتجاهه الأفلاطوني في الفلسفة ، أما الامر الثاني فهو تاريخه للملل والنحل ، ونراه في طوق الإمامة يتبنى موقف أفلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفسا أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب فيحصل بينهما اتحاد روحي هو الحب وهو يفصل هذا الرأي استنادا إلى ما ورد بهذا الشأن في « المأدبة » لأفلاطون ، فيذهب إلى أن النفس جميلة تميل إلى كل ما هو جميل فإذا صادفته ووجدت فيه شيئا من طبيعتها الخاصة تعلقت به فوق الحب .

وفي كتاب الاخلاق والسير : يورد ابن حزم المصطلحات الفنية التي استخدمها في طوق الإمامة ، ويضيف اليها مذكراته وتأملاته الشخصية مستعرضا جوانب الحياة الانسانية في الاندلس على عصره .

---

(١) نمره أبو الملاءيني في مجلة كلية الآداب - جامعة الاسكندرية .

(٢) هو أبو محمد علي بن حزم المولود في قرطبة عام ٣٨٣ هـ . الفاهر المفكر البقية الاسولى الاخلاقي ، وكان من أنصار الفولة الاموية واشتغل بالسياسة فقد كان وزيرا للمستظهر وبعد مقتله انصرف إلى العلم وتوفى عام ٤٥٤ هـ .

وله في الفقه كتاب « الابطال » وكتاب « المحل » وفيها دفاع عن الموقف الظاهري ، أما في الفلسفة والاخلاقيات فقد وضع كستاب طوق الإمامة في الحب ، وكتاب الاخلاق والسير وفيه يصور حياة أهل عصره ثم كتاب الفصل والنحل وهو في الاديان المقارنة .

أما في كتاب الفصل والنحل وهو في الدين المقارن فتراه يحصى اعتقادات البشر وأديانهم فيقسم الناس من حيث الدين وعدمه إلى صنفين : ملحدين ومؤمنين ثم يقسم كل صنف منهما إلى اثنين ، وكل دين من هذين الآخرين إلى فريقين . وهكذا يعضى في تصنيفه مستخدما منهج القسمة الثنائية الأفلاطونية La Dichotomie الأمر الذى يقطع بتأثيره بأفلاطون ، ويدل على إطلاع واسع عميق ومعرفة شاملة بحيلة باعتقادات البشر وأديانهم .

وابن حزم ينتهى في كتابه هذا إلى القول بأن أهل الكتاب منهم من حافظ على النص دون تبديل أو تعديل أو تحوير ، ومنهم من بدل فيه وحور . ويقوم التصديق بحقيقة الدين — بحسب رأى ابن حزم — على أساس : الاقرار بوحداية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الانبياء والرسل دون تعديل أو تبديل ، فيصان الوحى المنزل نصا وحرفا حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية ، إذ هو بداية الطريق الذى يوصل المؤمن إلى السر الإلهى .

### ٣ - ابن باجة (١) :

عاش ابن باجة في عصر المرابطين ، وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه .

(١) هو أبوبكر بن يحيى المروف بابن الصائغ وبابن باجة ولد في سرقطة في القرن الخامس الهجرى ، ولنا نعرف تاريخ مولده ، ولكن المصادر تجمع على الإشارة إلى عصر حياته ووفاته عام ٥٣٣ هـ .

وقد كانت حياته مليئة بالآزمات اذ اضطر الى الفرار من سرقطة الى غرناطة بعد احتلال الفونس الأول لسقط رأسه ثم غادر غرناطة إلى مراكش حيث صار وزيرا في بلاط فاس وظل بها الى حين وفاته .

وقد عرف من ابن باجة حبه للزلة وتذوقه للموسيقى كالفارابى ، وهو بالفعل قد تأثر بالعلم الثانى في حياته وفي مذهبه وقد أشاد ابن طفيل بمق تفكير ابن باجة وامانه الفكرية .

وترجع أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى البرت الأكبر .  
أما آثاره الفلسفية فلم يستطع إتمامها ، وله رسالة في المنطق ورسالة في  
النفس ، وأخرى في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة في الوداع ،  
وأهم رسائله على الأخلاق رسالة تدبير المتوحد (١) .

ولابن باجه شروح على كتب أرسطو وهي :

كتاب الطبيعة والآثار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان .

وعلى الرغم من قصر حياته إلا أنه قد أحاط بعلوم عصره إحاطة واسعة  
فدرس الطب والرياضيات وعلم الفلك .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهًا يميل  
إلى التصوف وإلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والالهية وتحقيق السعادة  
واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية ( وقد سار ابن عربي فيما بعد على هذا  
الدرب ) نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه وينتقد موقف الغزالي في المشرق  
الذي قال بأن العالم العقلي لا يتكشف للإنسان إلا بالخلوة ، فيرى الانوار الإلهية  
ويلتذمها لذّة كبيرة ، ويقول ابن باجة : أن الغزالي حسب الأمر حيننا  
ظن أن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاك الحقيقة بنور يقذفه الله في  
القلب . بل الحق أن النظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذّة حسية هو وحده  
الموصل إلى مشاهدة الله ، أما المعرفة الصوفية بما تنطوى عليه من صور حسية  
فإنها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله إذ هي تعجب وجه الحقيقة .

---

(١) مؤلفه ناقص يفتق عند الفصل السادس عشر ، وكان منك قد نمر الفصول الأولى  
منه ، ولم يلبث أسبين بلاسيوس أن كشفه عن الجزء الباقي إلى الفصل السادس عشر ..

المعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعال ، وقد تأمر ابن رشد بموقفه هذا .

وكتاب « تدبير المتوحد » لابن باجة يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال .

وتقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعال ، ولهذا فإن الطريق الذي يرسمه الكتاب هو المنهج الذي يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة .

ولكن هذا المنهج ليس منهجاً صوفياً يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير ، بل هو تدبير الاعمال بالعقل ، واستخدام الرؤية ولا يقدر على هذا غير الإنسان .

ويشير ابن باجة إلى أن تدبير المتوحد<sup>(١)</sup> يجب أن يكون صورة للتدبير السياسي في الحكومة الفاضلة ، وهنا فليس تأثير الفارابي الواضح في فلسفة ابن باجة . ولم يكن ابن باجة فيلسوفاً نظرياً في فكرته عن الحكومة الفاضلة ، أى لم تكن هذه الفكرة لديه من قبيل الافكار القبلية السابقة على التجربة ، إذ أنه كان يلجأ إلى الممارسة التجريبية لأحوال المجتمع وظروفه وأخلاقه وعاداته ويحاول اصلاحها فتنشأ لديه فكرة عن المجتمع الامثال ، ويبدأ اصلاح المجتمع من القاعدة الأولى للتجمع البشرى أى من الفرد ، فتتحقق وجود الفرد أى المتوحد هو الخطوة الأولى في اصلاح المجتمع كله فليس المجتمع شيئاً بدون أفراد .

وحينما يتحقق وجود الأفراد المتوحدين ينشأ بينهم تسكافل وتضامن اجتماعي ، ويتمكنون من إقامة مجتمع فاضل لا يحتاج إلى أطباء أو قضاة ،

---

(١) كلمة التوحد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة .



لإذ ليس لهم من طبيب سوى الله ، وهم كالنباتات التي تنمى التدبير المؤدى إلى غبطة المتوحد ، إذ أن هذا المجتمع الكامل ستسود فيه الفضيلة وتنشأ الشورى وذلك بفضل قدرة هؤلاء الرجال على الاتصال بالعقل الفعال الذى يلهيهم طريق الحكمة والهداية .

وأما في ظل الحكومات العالية غير الكاملة فعلى المتوحد أن يتجمعوا في وحدة مترابطة ليكونوا نواة للمدينة الفاضلة ، وطالما لم تأخذ الجماعة بأرائهم فانهم يظلون غرباء ، في مجتمعهم ، ذلك لأنهم مواطنو الحكومة الفاضلة الذين يبشرون بمحدثاتها ويتحملون في سبيل ذلك العنف والاضطهاد ويصمدون للقوى المضادة بما تسلموا به من جرأة ووحية حسنة .

ولكن كيف يصل الفرد إلى مرتبة المتوحد أى إلى مرتبة إلهية ؟ إن الإنسان يرقى صعودا من الجزئى والمحسوس — وهما الموضوع الأول للعقل — لكي يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، والفلسفة ترشده في عملية الصعود ، إذ معرفة الكلى تحصل من معرفة الجزئيات ، مساعدة لإشراق العقل الفعال من أعلى .

ويرى ابن باجة أن العقل الإنسانى يبلغ كماله بالمعرفة العقلية ، وهذا النظر العقل هو سعادته العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته .

ويقطع العقل في رحلة الصعود من أدناها — أى من الصور الهولانية (١) — إلى أعلاها وهى العقل المفارق ، وهذه الصور تؤلف سلسلة متكاملة ، والعقل حين يقطعها يجتاز هو نفسه مراحل تقابل وحدات هذه السلسلة

---

(١) عند ابن باجة كما هو عند أرسطو ، الهولوى لا توجد بدون صورة أما الصورة فقد توجد بدون هولوى وذلك في القول المفارقة .

حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال ، وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهى :

الصور المعقولة للجسمانيات — التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل — العقل الإنسانى فى ذاته — العقل الفعال — وينتهى إلى ادراك عقول الافلاك ثم الواحد الأول .

ولكن كيف يتم اجتياز هذه الصور ؟

هناك نوعان من الصور : صور معقولة توجد فى مادة ويمكن تجريدها عنها ، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد فى مادة أصلا .

والصور التى من النوع الأول هى معقولات هيولانية توجد فى عقل الإنسان بالقره فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالعقل ، والعقل الفعال هو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول والماديات ، ثم تتلأث هذه العلاقة ويدرك المتوحد هذه الصور فى ذاتها لا على أنها مجردة من مادتها ، فهو هنا يصل إلى إدراك « مثل المثل » وجواهر الجواهر ، فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته ويعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أى « عقل » ، وهذا هو الذى يقصده بالعقل المستفاد وقوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال .

وإذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجرد من الهيولى ، تصبح موضوعات للفكر ، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهى عقل مستفاد . وعلى هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالعقل — وهذا هو الحيد الاسمى الذى يمكنها بلوغه — يمكن لها أن تفكر بدورها كمقل بالفعل . وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير فى الصور المعقولة بدون

تجربتها من مادة ، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث أنه سيكون حاصلًا على معقولات بالفعل عالصة تمامًا من أي تعلق بالحيول أي أن ذاته ستكون موضوعاً لتفكيره .

أما الصورة المعقولة المفارقة التي لم تكن أصلًا في مادة فإنها لا تتبدل وتظل كما هي ويعقلها العقل كما توجد في ذاتها .

وكما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد . وكل ما هو موجود من صور في هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد في العقل الفعّال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان في العقل بالفعل ، وهذا يفسر لنا كيف أن الإنسان هو أقرب الكائنات إلى العقل الفعّال .

ونحن نجد عند ابن باجة إذن مستوى مثالي أول لصور المحسّسات وذلك في العقل بالفعل ثم مستوى مثالي ثانٍ لهذه الصور في العقل الفعّال وهكذا يظهر أثر نظرية أفلاطون المثالية عند ابن باجة .

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلي للإنسانية أما المعقول الإنسانية الجزئية فإنها قانية لا تبقى بعد الموت ، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل ، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب .

وهذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل إلى الاتحاد بالعقل الفعّال ، ولهذا فإنه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم المتوحّدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنساني

الحق ، وهو على عكس الفعل البهيمى الذى لا غاية مقصودة منه . والخلاصة أن المتوحد هو الذى يعيش طبقاً لدواعى العقل ، وينمى عقله فى جو من الحرية الخالصة ، ولا يتسنى له ذلك إلا باعزال المجتمع ، والمكسوف على تعاليم نفسه بنفسه ، ثم الاتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة غير الكاملة ، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم ، وهم السعداء حقاً والחסادون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة ، تجدد نفوسهم راحتها فى الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض والنور .

\*\*\*

هذه هى جملة آراء ابن باجة نلح فيها تأثير الفارابى ، فى كثير من المواضع ، ويتضح لنا من خلالها كيف أن ابن باجة يعارض طريق الصوفية أصحاب الحكمة الدوقية ويرى أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتم إلا عن طريق المعاناه العقلية ، وللنظر فى المفقولات أى باستخدام الحكمة البحثية ، فذلك هو الطريق الموصلى إلى السعادة العظمى ، وهو فى هذا متأثر بأرسطو ، وسنرى كيف يسير ابن رشد فى نفس هذا الاتجاه .

#### ٤ - ابن طفيل :

لقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية فى ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعرى إلى المغرب ، وكان لهم ولع بالفلسفة .

---

(١) ولد أبو بكر بن عبد الله بن طفيل فى فاس من اقليم غرناطة ، وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالاً لحياة العلم والتأمل وكان فى مطلع حياته حاجباً لحاكم غرناطة ، ثم لم يلبث أن انتقل الى مراکش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيراً وطبيباً للخليفة أبى يعقوب يوسف ، وقد تلقى ابن رشد وقدمه الى الخليفة فعهد اليه بمرح كتاب أرسطو ، وقد توفى ابن طفيل فى مراکش عام ٥٧١ هـ .

وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حى بن يقظان ، ولكن الغرب اللاتينى عرفه أولا من خلال نقد ابن رشد لكتاب لابن طفيل فى النفس ( وقد فقد هذا الكتاب ) ، حيث يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهولانى فى الإنسان والقوة الخييلة ، فهو يرى أن الخييلة يمكنها بعد طول الممارسة أن تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل آخر غيرها .

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث إهتمامه بالصلاقة بين الفرد والمجتمع ، ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى تركيز إهتمامه على الفرد وحده ، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة ، إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات . وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل الى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخالود .

وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال الى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج فى مراتب المعرفة حتى تصل الى الكمال المنشود ، أو كأن إشراق العقل الفعال يستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد ، ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل الى دراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل اليه بنفسه وما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي ، فاذا أضغنا الى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال - كما يقول فلاسفة الاسلام نجد أن الكشف التدريجى للمعرفة عند « حى » الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك « حى » فى بداية الأمر - سينتهى الى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية، فتتجلى لحي حقيقة معرفته، وأن الشريعة تتفق مع

الحقيقة إذ أن لهما مصدرا واحدا ، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا استعمل منج التأويل للنصوص الدينية بتجريدتها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعّال أما ابن طفيل فإنه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعي في سعيه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهي وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية .

#### تفصيل القصة :

تجرى أحداث القصة على جزيرتين الأولى يسكنها مجتمع إنسانى تقليدى تسود فيه الشبهات والتزعزعات الدنيا ، وأهلها يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال ، واعتقادهم الدينى سطحى ساذج ، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية ، وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى ، ويمزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتیان احدهما سلامان والآخر أبسال تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى وبثقلها على الشبهات . وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يسائر العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثانى فإنه يزع نزعة عقلية صوفية ويمتزل بمجتمع الجزيرة ، ويولى وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان . وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجرى عليها أحداث القصة ، في هذه الجزيرة يسكن حى — بن

يقظان ، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة ، وقد يكون قد  
 التقي به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة ، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر  
 الطبيعية ، وقد تكفلت به ظبية فأرضعته ، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين  
 الكائنات من نبات وحيوان واللسان . ثم أخذ يدرج في مدارج المعرفة ، فتعلم  
 بنفسه كيف يكفى حاجاته المادية وقد كافح حتى حتى خسر من الطور الحيواني  
 الأول ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو  
 يمشى في حياته البريئة من المادة فيرى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه  
 وملبسه ويحاول تصحيح حركاته ، ويقتصر في أكله على ما يقيم الاود فلا يسرف  
 في الغذاء أو في أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته في سبعة مراحل كل منها سبع  
 سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلاً خالصاً فتكون روحه مرتبطة  
 بالعالم العلوي ، وتكون غايته أن يلتصق الواحد في كل شيء ، وأن يشهد الحضرة  
 الإلهية ، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلي الإلهي شاملاً ويكون عمره  
 قد أشرف على الخمسين ، وحسبذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذي هجر  
 الجزيرة الأولى ليعتكف في الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس وقد كان  
 تفاههما صعباً في بداية الأمر ولكن أبسال فهم لغة حتى ، وقد اكتشف أن العقيدة  
 الدنيوية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهت إليها حتى وعرفها بدقة أكثر  
 كالأهداية العقل الفعال ، وعرف أبسال أن العقيدة ما هي إلا رمز للحقيقة  
 الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم  
 الإجتماعية ، وأنه لكي تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل  
 الرمزي ، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة  
 على مستوى حياتهم المادية وإدراكهم المشوبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو  
 المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكهم .

وتمضى القصة فنجد حتى يصبح أبسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكي يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة ، ولكن حتى لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهه بالعداوة ، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية ، لكي يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت . وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية ، وأن الحقيقة لا يقرب على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين ممن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبي محمد كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة ، تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أي الفلاسفة المتصوفين .

\*\*\*

ما الذي يقصده ابن طفيل من قصته ؟  
لقد قال البعض أنه يقصد من ورائها إستعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحى ، وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة .

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل ، بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يبرران عن حقيقة واحدة ، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي .

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تمارساً بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من



شرح الفيلسوف العقيدة ، ولكن الواقع انه لا يوجد أى تعارض مطلقاً كما ذكرنا وان التعارض يرجع إلى اختلاف مستوى الادراك عند كل من العامة والفلاسفة .

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغترة النظر العقلى ومخاطره ، ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له ، وهذا لا يقدر فى الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها انه فى الوقت الذى يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يسجلون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم ، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحى بعقولهم وبهداية العقل الفعال .

وأخيراً فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح فى التعبير فى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهورردى بهذا الصدد .

ثم أن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارها وجهين مختلفين لحقيقة واحدة ، واستخدامه التأويل بهذا الصدد ، هذه المحاولة سيتردد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصراً له ، وكان ابن رشد ممجياً بابن طفيل ، ولكنه لم يشاركه نزعة الصوفية الافلاطونية ، وسار فى طريق تخليص الارسطية من الشوائب الافلاطونية كما سنرى .



## افضل الشا من عشر

### الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي (تابع)

أبو الوليد بن رشد (١)

التصريح الأكبر

(٥٢٠ / ٥٩٥ هـ - ١١٢٦ / ١١٩٨ م)

نشاطه وسيرته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ  
١١٢٦ م وكانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة

(١) استنبطنا ما أوردهناه من ابن رشد من المصادر التالية :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دى بور ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو رينة . الطبعة  
الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤ .

- تاريخ الفكر الأندلسي : تأليف أنجيل جثالث بالثيا ، ترجمة حسين مؤنس ص ٣٥٣  
وما بعدها .

- ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم .

- نتائج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحليل الدكتور محمود قاسم .

- ابن رشد : عباس محمود العقاد ( سلسلة نوايخ الفكر العربي ) .

- تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخوري - الجزء الثاني .

- مقال ابن رشد : كارافرو ( دائرة المعارف الإسلامية ) .

- Munk, Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.

- Ernest Renan : Averroès et l'Averroïsme, Paris 1900.

- Gauthier : (L.) Ibn Rochd, Paris, 1900.

- Quadri : La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale des  
origines à Averroès, traduit par Roland Huart, Payot, Paris  
1947.

الإسلامية في الأندلس . أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده أبو الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلماً ، وقد ولى منصب قاضي القضاة في الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة في الفلسفة وفي الفقه وفي الشريعات على وجه العموم .

نشأ ابن رشد إذن في بيت علم ودين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولاً على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منهما بنصيب كبير ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة . وكان من بين أساتذته في هذه العلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبي جعفر هارون .

وسمع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به في إنشاء المدارس ومجاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد أن ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، فتكون ثمرة هذا الاتصال : كتاب « الكليات » ، وقد ألفه ابن رشد في مباحث الطب النظرى وقد عرف هذا الكتاب عند الأوربيين في القرون الوسطى باسم Colliget وقد أكل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب في كتاب أسماء « التيسير » ، ويقال أن أبا مروان وضعه بإيعاز من ابن رشد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية .

ونجد أن ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبي يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩ م وهو الذى خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين في مراكش . وكان أبو يعقوب عجا للعلم والعلماء ، ميالاً للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن طفيل

قد أشاد في مجلسه بذكر ابن رشد ومزله العلية ، فاستدعاه الخليفة ، وأكرمه ، وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ الصرافه إلى الدرس والمطالعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا في اشبيلية عام ١١٦٩م ، ثم عينه سنة ١٧٧١ م قاضيا في قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢ م وعينه طبيبا خاصا له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة .

وفي خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبي يعقوب ، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها ، وتوصل إلى تلخيصها - إلى حد ما - من شوائب الأفلاطونية المحدثة . ويقال أن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غيوض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظا بمسكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذي خلف أباه وأبا يعقوب ، في الحكم عام ١١٨٤ م . ولكن ارتفاع منزلته أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذي دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م . وقد اختلفت الروايات في طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبجر في علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضااتها ، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ، وصرحوا باللعنة على من يقرأها . فأمر الخليفة بإحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت ، ما عدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تؤدي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير لهذا الفيلسوف في نفس الخليفة الذي أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقي من قرطبة وتسمى إيسانة .

وحقيقة الامر أن أبا يوسف - وكان في حرب الفولس التاسع ملك قشتالة -  
أحس بحاجة إلى استجلاب رضا الشعب وموازرته له، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة  
على جموع الناس وكافتهم ، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب  
بأبي الوليد ، وهذا هو السبب الحقيقي لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد  
تتطابق مع ظروف المحنة التي أودت بحياة السهروردي الشاب في المشرق الذي  
تألب عليه الفقهاء فاستجاب صلاح الدين لدعواهم لإبان فترة الحروب الصليبية .  
ولكن الخليفة ما لبث - بعد أن هدأت الأحوال - أن أخلى سراح ابن رشد،  
وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال أن جماعة من وجهاء أشبيلية توسلوا لدى الخليفة  
للإفراج عن الفيلسوف ، فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه في مراكش ، حيث توفي  
سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنتان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل  
جثثانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

#### آثاره :

أولا - مؤلفاته الفلسفية والكلامية التي وضعها بنفسه :

- ١ - تهاافت التهاافت .
- ٢ - المقدمات في الفلسفة وهو في اثنتي عشر مقالة معظمها في المنطق .
- ٣ - مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز في المنطق .
- ٤ - رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .
- ٥ - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .
- ٦ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها  
بحسب التأويل من الشبه المزيقة والبدع المضلة .

ثانيا - مؤلفاته في الله والملك والطب :

- ١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

- ٢ — رسالة عن حركة الفلك .
- ٣ — كتاب عن استدارة فلك السماء والنجوم الثانية .
- ٤ — مختصر لكتاب المجسطي ، ولدينا ترجمة عربية له .
- ٥ — كتاب الكلبيات .
- ٦ — وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا في الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

#### ٥ ثالثا - شروحه على مؤلفات أرسطو :

- ١ — وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السابع الطبيعي ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .
  - ٢ — وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحا للأورجانون ، ومعه كتاب لإسحاق بن لفرغوريوس وشروحا لكتاب الكون والفساد ، والاثار العلوية ، والاخلاق الى نيقوماخوس .
  - ٣ — ولابن رشد شروح صغرى للكتب السابقة ما عدا كتاب الاخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .
- وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الاخيرة من كتاب الحيوان ، وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عربية لأكثرها أما في العربية فلم يبق منها إلا القليل .
- ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية الأفلاطونية ، سماه « جوامع سياسة أفلاطون » .

#### مجموعه الفلسفى :

لا نريد أن نعرض بالتفصيل لمجهود ابن رشد الفلسفى . وقد ننصدي

لهذا العمل في موضع آخر - ولكننا نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لعمله في هذا المجال .

١ - ابن رشد وأرسطو - كان ابن رشد يعتقد أن الحق ما جاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصر شأن علم الكلام الإسلامي وينقد مدارسه ، لأن هذا العلم - في نظره - يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق منهاجه . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطي وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الأرسطية وخصها وعلق عليها ، وحاول جاهداً تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال أنه اقرب تماماً من أرسطو الحقيقي ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التي يرضى في سياق شروحه ومؤلفاته .

٢ - التوفيق بين الفلسفة والدين - على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها أصالة في مجال النظر الفلسفي هي محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين . يرى ابن رشد أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فإن الدين يوجب النظر العقلي الفاسفي ، إذ الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعوه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطناً فإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يحرص في أهل البرهان أي الفلاسفة ، فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميهِ على ضوء العقل ، والعقل هو الذي يبين ما يمكن تأويله وعلى أي وجه يكون التأويل ، وهو الذي يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لا تثبت للنقد وكذلك



أيضا براهين الفارابي وابن سينا القائمة على معنى الوجوب والإمكان .

وينتهي ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة ، فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق . فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر في إصلاح الناس بأغذهم بالطاعة والأعمال حتى تتحقق سعادتهم في المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاق الدين مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علما بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

٣ - الله والنفس والعالم : حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم - على رأى الفزالي - والقول بقدمه عند المشائين . ولكنّه أظهر في محاولته هذه ابتعادا عن الموقف الأول بقدر ما سجل اقتربا ظاهرا من الموقف المشائي ، فهو يرى أن العالم في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه . والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل .

ويتألف الوجود الطبيعي من الصورة والهيولى - كما يقول أرسطو - ولا انفصال لإحدهما عن الأخرى إلا في الذهن ، وبذلك تبطل دعوة أفلاطون في قوله بالصورة العيانية المثالية .

وتنتظم الموجودات في مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية في مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فإن الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضا ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل .

وتؤلف الصور جميعا من الذات الإلهية . وهى الصورة الأولى للعالم -

إلى الصورة الميولانية - وهى أدنى الصور - سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذى يخضع للتغير فإنه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تنفقر بدورها إلى محرك أزلى إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، وله محرك أزلى هو موجود ومثليه نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع .

واقله عاقل ومعقول معا ، ووجوده عين وحدته ، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فإن العلم الإلهى هو الذى يوجد العالم ويحيط به . والله هو المبدأ والصورة الأولى ، والنهاية لكل شيء ، وهو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ، وهى عقول مغارقة غير مادية لا تقبل الانفعال . ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلها ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها . وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول . والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف فى النوع الإلهانى .

فإذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلا بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهى النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد كما هى عند أرسطو متعلقة ببدينها تعلق الصورة بالميولى . ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهى تقبى بقاء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الميولانى نرى ابن رشد على العكس منه - والسياقا مع ثامبيوس - وقد جعل من هذا العقل جوهرًا أزليا فوق طور النفس لا يعتريه القضاء نهاء شأنه فى ذلك

شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهولاني عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذي يستبر مجرد استعداد النفس ، وهو يوجد في الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل الهولاني القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب التمثل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقليين مفارقين كل منهما عقل هو جوهر أزلي . وكيف تتحقق الأزلية والمفارقة والخلود لعقل هولاني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يعتمد كثيرا عن الموقف الأرسطي كما بسطه المعلم الأول في كتاب النفس .

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد في معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة العقل القابل عند كل منهم لتلقى الصور المعقولة من العقل الفعال .

٤ - **نظرية الاتصال بالعقل الفعال** : كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال ؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة ؟ لقد سبق أن أشار ابن باجة وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد .

ويرى ابن رشد أن الاتصال يمكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقتين : طريق الإدراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفي المابط من الذات الإلهية ، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال يمكن عن طريق الإدراك العقلي المساعد الذي يبدأ من المحسوس وينتهي إلى الصور المعقولة التي هي فعل محض ، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان ، وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ، وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

٥ - خاتمة : كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين في الغرب المسيحي وقد تأثر بأرائه القديس توما الاكويى ، ونشأت رشيدي لاثنية تمسب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه .

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باروخ اسبنوزا في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأويل النصوص الدينية لكي تلتقى مع دواعى النظر العقلى .. لاسيا في مقاله فى اللاهوت والسياسة - إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره فى هذا المجال .

### الفهارس والمراجع

- ١ - فهرس الأعلام .
- ٢ - المراجع والمصادر .
- ٣ - الفهرست العام .



١ — فهرس الاعلام :

( ١ )

- الاسفرائيني : ١٥٣ ، ٢١٣ ، ٢٢١ .  
 الاشعري (أبو الحسن) : ١٢٨ ، ١٦٢ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ،  
 ٢٠٩ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ،  
 ٢٢٣ ، ٢٦٤ .  
 الاشعري (أبو موسى) :  
 الاصفهاني : ١٢٥ .  
 الاوزاعي : ٢٠ ، ٥٤ .  
 الاعمى (عند الدين) : ٤ ، ١٣ ، ١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٩٥ .  
 ابان بن سمان : ١٤٧ .  
 ابراهيم يوي مذكور : ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .  
 ابراهيم (عليه السلام) : ٢٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٢ .  
 ابرو قلس : ٢٣ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ١٠١ ، ٣٤١ ، ٤٢٧ .  
 ابن أبي أصيبعة : ٩٠ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ٢٢٧ ، ٢٤١ .  
 ٢٤٣ ، ٣٩٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٣ .  
 ابن تيمية : أنظر تقى الدين .  
 ابن باجة : ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، ٤٤٦ ، ٤٦١ .  
 ابن بشكوال : ٤٥٤ .  
 ابن جبرول : ٤٣٦ .  
 ابن الجوزي : ٢٠٠ .  
 ابن حزم : ٥٣ ، ١٩٦ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ .  
 ابن الحنفية : ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٧٣ ، ١٨٧ .  
 ابن حيان : أنظر جابر .  
 ابن خلدون : ١٧ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٧١ ، ١١٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ،  
 ١٣٨ ، ١٤١ ، ٢١٢ ، ٢٥٤ .

- ابن الراوندى : ١٨٣ .  
 ابن مسرة : ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، ٤٤١ ، ٤٥٤ .  
 ابن سبأ : : أنظر عبد الله .  
 ابن سميع : ٣٣ ، ١٠١ ، ٣٤٤ .  
 ابن رشد : ٩ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٦٨ ،  
 ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٣٤١ ، ٤٤٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٢ ،  
 ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٥١ .  
 ابن عساكر : ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ .  
 ابن سينا : ٥ ، ٦ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ١٠١ ، ١١١ ، ٢٣٢ ،  
 ٢٤٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٨٢ ، من ص ٢٨٥ الى  
 ٣٥١ ، ٣٥٣ ، ٣٦٤ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٩ ،  
 ٤٠٠ : ٤٠٦ ، ٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤٢٣ ، ٤٢٧ :  
 ٤٢٩ ، ٤٣٢ ، ٤٤٨ ، ٤٥١ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ .  
 ابن طفيل : ٢٣ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، من ٤٤٦ : ٤٥١ ، ٤٥٤ ،  
 ٤٦١ .  
 ابن هري : ٨٥ ، ٣٩٠ ، ٤٠٠ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ .  
 ابن فورك : ٢١٣ ، ٢٢١ .  
 ابن القيم : ٥٠ ، ١٦١ .  
 ابقراط : ٩٨ .  
 : ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٦ .  
 ابن كثير : ٢٢١ .  
 ابن مسكويه : ١١٠ .  
 ابن النديم : ٥٨ ، ٧٢ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ٢٢٧ ، ٢٤١ .  
 أبو الاسود النخلى : ٨٩ .  
 أبو العباس بن العارف : ٤٣٨ .  
 أبو الهذيل العلاف : ٩٥ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٩٤ : ١٩٧ .  
 أبو بشر متى بن يونس : ١٠٢ ، ١٠٣ ، ٢٤٢ .



- أبو بكر الصديق : ١٧٣ .  
أبو بكر المغربي : ٤٣٨ .  
أبو منصور الماتريدي : ١٩٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .  
أبو بكر الملوور كيني : ١٥٦ .  
أبو العلا عفيفي : ١٠٢ ، ٢٤٦ ، ٣٨٠ ، ٤٠٠ ، ١٣٩ .  
أبو حنيفة النعمان : ٥١ ، ٥٣ ، ٥٢ .  
أبو ريان ( الدكتور محمد علي ) : ٢٤ : ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٦٢ ، ١٠٥ ، ١٧٨ ، ٢٣٥ .  
٢٥١ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٣٠٠ .  
٣١٧ ، ٣٣٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٢٩ .  
أبو ريدة ( محمد عبد الهادي ) : ٣٠ ، ٤٥٣ .  
أبو ذر الثقفاري : ٨٠ .  
أبو طالب المحكي : ٢٦٩ ، ٣٩٧ .  
أبو سليمان الجستاني : ١٠٢ ، ١٥٣ .  
أبو يعقوب يوسف : ٤٤٦ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .  
أحمد بن خابط : ١٥١ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ .  
أحمد أمين : ٥٤ ، ٢٢٧ .  
أحمد بن حنبل : ١٩ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٩٦ ، ١٩٥ .  
إخوان الصفا : ٢٨١ ، ٤٣٦ .  
أرسطو : ١٤ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٧ ،  
٩٠ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ،  
١٤٢ ، ١٧٧ ، ١٩٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ،  
٢٤٠ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ،  
٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٨٢ .

، ٣١٦ ، ٣٠٩ ، ٣٠٦ ، ٣٠٤ ، ٣٠٠ ، ٢٨٧  
 ، ٤٤١ ، ٤١٧ ، ٤١٤ ، ٤٠٩ ، ٤٠٧ ، ٤٠٥  
 ، ٣٩٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٤ ، ٣٣٧ ، ٣٣٠ ، ٣٢٤  
 . ٤٦٠ ، ٤٥٨ ، ٤٥٧ ، ٤٤٣

. ٦٨ :

اسطفن ( الاسكندري )

. ٦٧ :

اسكليبيوس

، ٢٣٢ ، ١٠٢ ، ١٠١ ، ٦٦ ، ٢٧ ، ٢٤ :

الاسكندر الافروديسي

. ٣١٤ ، ٢٦٥ ، ٢٥٧ ، ٢٤٠

. ٤٤١ :

اسين بلاثيوس

، ٦٨ ، ٦٦ ، ٦٢ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٥ ، ٢٤ ، ٢٢ :

افلاطون

، ١٠٨ ، ١٠٦ ، ١٠٣ ، ١٠١ ، ١٠٠ ، ٩٤ ، ٩٠

، ٢٥٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣١

، ٢٧٨ ، ٢٧٥ ، ٢٧٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٢ ، ٢٥٩

، ٢٤١ ، ٢٣٧ ، ٢٠٨ ، ٢٩٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٠

، ٢٩٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦١ ، ٢٤٥

، ٤٢٥ ، ٤٢٢ ، ٤١٦ ، ٤١٤ ، ٣٩٣ ، ٣٩١

. ٤٤٥ ، ٤٣٩

، ٢٦٦ ، ٢٥٩ ، ٢٥٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٠ :

افلوطين

، ١١١ ، ١٠١ ، ٦٥ ، ٦٣ ، ٢٧ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ٢٢

، ٤١٦ ، ٤٠٩ ، ٤٠٨ ، ٣٤٣ ، ٣٤٠ ، ٢٨٢

. ٤٣٧ ، ٤٢٥ ، ٤١٩

. ٩٠ ، ٦٥ :

اقليدس

. ١٠٧ :

اكسانوفان

. ٢٦٤ ، ٢٥٥ ، ٢١٣ :

امام الحرمين ( الجويني )

. ٦٣ :

امونيوس ساكس

. ٤٣٨ ، ٤٣٧ ، ٤٣٦ ، ١٠٥ ، ١٠٤ :

ابنا ذوقليس

. ٢٣٦ :

اسلم

الاهوانی (أحد فؤاد) : ۳۰ ، ۳۳ ، ۲۴۳ ، ۳۲۴ ، ۳۲۵ ، ۳۴۴ .

أوغسطين : ۶۵ ، ۲۷۲ .

أولیری : ۱۱ ، ۲۳ ، ۳۰ .

ایفانوف : ۱۲۶ .

( پ )

باخیا بن باقودا : ۴۳۶ .

بالنیا ( انجیل جنالیت ) : ۴۵۳ .

الباقلائی : ۲۰۵ ، ۲۱۳ .

برلشفج : ۱۹ ، پراهما ۸۳ .

بروباس ( القس ) : ۸۷ .

بروتا غوراس : ۱۰۶ ، ۱۰۸ .

بریبه ( امیل ) : ۸ ، ۴۰۸ .

بسکال : ۳۹۷ .

بشر بن المستر : ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳ .

( البندادی أبو البركات ) : ۲۸ ، ۳۲ ، ۲۹۱ ، ۳۴۵ ، ومن ص ۳۹۹ ، ۴۲۸

بطليموس : ۶۵ ، ۹۸ ، ۱۰۲ .

بلوتازك : ۱۰۴ .

بیان بن سمعان : ۱۵۰ .

بول کراوس : ۲۴ ، ۹۱ .

بیرون : ۱۰۶ .

الیهقی : ۱۳۸ ، ۲۴۱ ، ۲۴۳ ، ۲۸۶ ، ۳۶۵ .

: ۸۱ ، ۱۴۰ .

بينس : ٣٩٩ .

( د )

تارد ( جبريل ) : ١٢ .

التفتازاني : ١٣١ ، ١٩٧ .

تقي الدين بن تيمية : ٥ ، ١٩ ، ٤٩ ، ٢٠٢ ، ٢٢١ ، ٣٥٤ ، ٤٠١ .

توما ( القديس ) الاكروني : ١٠٢ ، ٣٩٧ ، ٤٦٢ .

تمام حسان : ٢٣ ، ٣٠ .

التوحيدى : ١٠٣ .

( هـ )

ثابت الفندى : ٣١١ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ .

ثابت بن قرة : ٧٠ ، ٩٨ ، ١٠١ .

ثامسطيوس : ٢٤ ، ٦٦ ، ١٠١ ، ١٠٢ .

ثمارة بن أشرس الفيرى : ٩٤ ، ١٨٣ ، ١٨٦ .

( جـ )

جابر بن حيان : ٧١ .

الجاحظ : ١٥ ، ١٦ ، ٤٠ ، ١١٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ .

جاردييه ( لويس ) : ٣٤٦ .

جالينوس : ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٠ .

٢٥٧ ، ٢٧٢ ، ٢٤٥ .

الجبائي ( أبو علي ) : ١٨٦ ، ١٩٢ ، ١٩٩ ، ٣٠٠ .

الجبائي ( أبو هاشم ) : ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٢ .

- جبریل (فرانشسکو) : ٣١ .
- الجرجانی : ٢٠٠، ٤١ .
- الجمعه بن درهم : ١٤٧ .
- جعفر الصادق : ١٢٠، ٥١ .
- أبو جعفر الطحاوی : ١٩٨ .
- جعفر السکيا : ١٠١ .
- جعفر بن حرب : ١٧٦ .
- جعفر بن مبشر الثقفي : ١٧٦ .
- الجفسر : ٣٩٧ .
- جمال الدين المزی : ٢٢١ .
- جمیل صلیبا : ٣١٦، ٣٢ .
- الجنید : ٣٧٠، ٢٠١ .
- جهم بن صفوان : ١٦٠، ١٤٨، ١٤٦ .
- جواشون : ٢٤٦، ٢٩٥، ٢٩٠، ٣١ .
- جويینو (الکونت) : ٢٨، ١٠ .
- جوتیه : ٤٥٣، ٣٣، ٢٩، ١١، ١٠، ٩ .
- جوستنیان : ٩١، ٦٢، ٢٣ .
- جولذیر : ١٥٩، ٥٤، ٢٣، ٢٠ .
- الجليلی : ٢٨٦ .
- الجليلی (محمد الدين) : ٤٣٠ .
- جيوم دی موربك : ٦٦، ٦٥ .
- الجزجانی : ٢٩٢، ٢٨٨ .

(ج)

- حاجي خليفة : ٢١٥ .  
 الحارث المحاسبي : ٣٦٩ ، ٢٠١ .  
 الحسن البصري : ١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٢ .  
 حسين مؤنس : ٤٣٨ ، ٤٥٣ .  
 حنا الفاضوري : ٤٥٣ .  
 حنين بن اسحق : ٧٠ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٧ .

(ح)

- عالم بن زيد بن معاوية : ٥٨ ، ٨٩ .  
 خالد بن سنان العبسي : ٤٠ .  
 ابن خلكان : ٢١٦ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ .  
 الحياط (المترلي) : ١٥٠ ، ١٨٣ .  
 الحليل بن أحمد : ٨٩ ، ٩٩ .

(د)

- داود الجواربي : ١٥١ .  
 دوجا : ١٤ ، ٤٠٨ .  
 دي يور : ٩ ، ٢٤ ، ١٤٠ ، ٢٢٧ ، ٤٥٣ .  
 دي رولف : ٨ .  
 ديكارت : ٣٦ ، ٢٥٢ ، ٣٣٦ ، ٣٦١ ، ٣٩٧ .  
 ديتريشي : ٣٠ .

ديمقريطس : ١٠٥ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٩٧ .

ديو نيزيوس : ٦٥ ، ٨٧ .

دى سامى : ١٣٨ .

ديفيد هيوم : ٣٠٦ ، ٣١٤ .

( ٥ )

الذهبي : ١٤٨ .

ذى الخويصرة التميمي : ١١٧ .

( ٦ )

الرازي ( فخر الدين ) : ٣١ ، ٣١٤ ، ٤٣٠ .

الرشيد ( هارون ) : ٦١ ، ٨٩ ، ٩٣ ، ١٣٨ ، ١٩٨ ، ١٩٤ ، ٢٢٧ .

٣٥٤ .

الرجيني ( اسحاقيل

بن عبد الله ) : ٤٣٨ .

رينان ( ارلست ) : ١٠ ، ١١ ، ١٤ ، ٣٣ ، ٥٣ .

( ٧ )

زرادشت : ٧٦ ، ٧٧ .

زيد بن علي بن الحسين

زين العابدين : ١٢٠ .

زيد بن عمرو بن نفيل : ٣٧ ، ٣٨ .

زينون الايلي : ١٤٣ ، ٢٤٥ .

( ٨ )

سانتالانا : ١٠٥ .

٢٢٢ ، ٢١٨ ، ٢١٦ ، ٢١٥ :	السبي
٤٣٠ :	الساوى (ابن سبلان)
٤٦٢ :	سبينوزا
٨٧ :	ستيفن بار صديقه
٨٧ :	سرجيوس (الرمضى)
٣٩٩ :	سقراط
٣٦٤ ، ٢٥٠ ، ٢٣٠ ، ١٠٧ ، ١٠٦ :	سليمان العدوى
٣٩٠ :	سليمان دنيا
٦٧ ، ٢٤ :	سميليقيوس
١٠٦ :	سكتوس امبريقوس
١٤٧ :	مسلم بن احوذ المازنى
٣١١ ، ٣٠٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٠ ، ٣٦٧ ، ٩٦ ، ٨١ :	المهروردى (شهاب
٤٠٥ ، ٤٠٣ ، ٤٠٠ ، ٣٩٩ ، ٣٥٠ ، ٣٣٠ :	الدين)
٤٥٦ ، ٤٥١ ، ٤٣٣ ، ٤٢٩ :	
(ش)	
٢١٧ :	شاخه
٣٩٧ :	الشاذلى
٥٣ :	الشاطبى
٢٢٢ ، ٢٢٠ ، ٢٠١ ، ٥٤ ، ٥٢ ، ١٩ :	الشافعى
٣٧٠ :	الشبل
٤٣٣ ، ٤٣٠ ، ٣٦٥ ، ٢٨٦ ، ٢٤١ ، ١٣٨ :	الشهرزورى
١١٨ ، ١١٦ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ٣٧ ، ٣٦ ، ١٧ ، ١٦ :	الشهر ستانى
١٩٠ ، ١٧٣ ، ١٦٠ ، ١٥٨ ، ١٥٦ ، ١٣٠ ، ١٢٥ :	
٢١٨ ، ٢١٣ :	



الشيرازي : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٨٨ ، ٤٠٣ ، ٤٣٧ .

( ص )

صاعد الأندلسي : ١٥ ، ٢٣ ، ٤٠ ، ٨١ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٢٢٨ .

صالح بن بهنام : ٨٠ .

صلاح الدين ( الناصر ) : ٤٣١ .

( ط )

طالوط أعصم اليهودي : ١٤٧ .

الطبري : ٨٠ ، ٣١٣ .

طلحة : ١٢٤ ، ١٢٥ .

الطوسي ( نصر الدين ) : ٢٨ ، ٣١ ، ١٨٩ ، ٢٩٠ .

طليانوس الجاثليق : ٧١ .

( ع )

عائشة ( أم المؤمنين ) : ١٢٤ .

عباس عمود : ٣٠ ، ٢٤٥ .

عباس عمود العقاد : ٢٣ ، ٤٥٣ .

عبادة بن الصامت : ٨٠ .

عبد الحليم عمود : ٣٤٦ .

عبد الرحمن بدوي : ١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٢١٧ .

عبد الرحمن الثالث : ٤٣٥ ، ٤٣٦ .

عبد الله بن جحش : ٣٧ ، ٣٨ .

عبد الله بن سبا : ٨٠ ، ١٢٤ ، ١٢٦ .

- عبد الله بن مسعود : ٥١ .
- عبد الكريم عثمان : ١٨٨ ، ١٦١ .
- عبد الله بن المقفع : ١٢٤ .
- عبد الله بن وهب الراسي : ٩٢ ، ٩٠ ، ٨٩ .
- عثمان أمين : ٣١ .
- عثمان بن الحويرث : ٣٨ ، ٣٧ .
- عثمان بن خالد الطويل : ١٧٣ .
- عثمان بن صفان : ١٧٣ ، ١٢٥ ، ١٢٣ ، ٨٠ .
- عثمان نجاشي : ٣١٦ .
- علي بن أبي طالب : ٣٦٩ ، ١٨٧ ، ١٥٦ ، ١٣٦ ، ١٢٦ ، ١٢٠ ، ٥٩ .
- الهاد الاصفهاني : ٤٣٢ ، ٤٣١ .
- عمر بن الخطاب : ١٢٣ ، ٥٣ ، ٥٠ .
- عمر بن عبد العزيز : ١٥٠ ، ٩٠ ، ٨٩ ، ٧٠ .
- عمر بن العاص : ١٢٥ ، ١٢٤ .
- عمر بن عبيد : ١٧٢ ، ١٥٩ ، ١٥٨ ، ١٥٥ .

( غ )

- الغزالي : ٢٠٥ ، ١٣٣ ، ١٠٥ ، ٤٩ ، ٣٢ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٥ .
- ٢٦٠ ، ٢٣٥ ، ٢٢٢ ، ٢١٧ ، ٢١٢ ، ٢٠٦ .
- ٤٠٥ ، ٤٠٠ ، ٣٩٧ ، ٣٥٣ ، ٣٤٠ ، ٣٣٥ .
- ٤٤١ ، ٤٢٩ .

غيلان بن مسلم الدمشقي : ١٧٣ ، ١٥٠ ، ١٤٨ .

الغاراني : ١٠٨ ، ١٠٣ ، ١٠١ ، ٦٩ ، ٣١ ، ٣٠ ، ٢٥ .

( ف )

٢٤٠ : ٢٧٨ ، ٢٣٣ ، ١٣٧ ، ١٣١ ، ١١١

٢٩٧ : ٢٩٢ ، ٢٨٩ ، ٢٨٥ ، ٢٨٤ : ٢٤١

٣٥١ ، ٣٤٧ ، ٣٤٣ ، ٣٣٥ ، ٣١٤ ، ٣١٣

٤٤٠ ، ٤١٦ ، ٣٩٤ ، ٣٩١ ، ٣٦٤ ، ٣٥٣

٤٥٩ ، ٤٤٦

١٠٢ :

فردريك الصقلي

٢٩٠ :

فورجيه

٢٣٢ ، ١٠٤ ، ٩١ ، ٩٠ ، ٦٥ ، ٦٣ ، ٢٧ ، ٢٤ :

فورفوريوس

٤٥٧ ، ٢٩٢

٩١ :

فورلائي

١٤٠ ، ٥٤ ، ١٩ :

فون كريمر

٢٣٢ ، ١٠٥ ، ١٠٢ ، ٦٢ :

فيثاغورس

١٢٧ ، ٥٧ :

فيلون

(ق)

٤٠ :

ابن قتبية

١٠٠ ، ٩٨ :

قسطنطين لوقا البعلبيكي

٣٥٦ :

القشيري

٢٧ :

قصاب باشي زادة

١٠٥ ، ١٠٤ ، ٩٩ ، ٩٦ ، ٨٨ ، ٧٢ ، ٥٨ :

القنطلي

٢٤١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ١٩٧ ، ١٠٨

٢٩٥ ، ٢٩٤ ، ٢٨٩ ، ٣١ : فنوان (جورج شحاته)

(ك)

٤٥٣ ، ٣١٦ ، ٥٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٩ :

كارادفرو

- كلارل هينرش بيكر : ١٠٠ .  
 كراوس : أنظر يول كراوس .  
 السكندی : ١٥ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ١٠١ ، ١٣٨ ، ومن ص ٢٢٧ :  
 ص ٢٤٠ ، ٢٦٥ ، ٢٨٥ .  
 كليان : ١٣٧ .  
 ابن كلاب : ١٢٨ ، ١٤٦ ، ٢٠١ ، ٢١٦ ، ٢٢١ .  
 (ج)  
 لطفي السيد : ٨ .  
 لينتز : ٢٦ .  
 (م)  
 المأمون : ٢٣ ، ٦١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٣٠ ،  
 ١٣٨ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ .  
 ماسينيون : ٢٤ ، ٢٤٤ ، ٤٣١ .  
 ماكدونالد : ١٤ ، ٣٩٧ .  
 ماكس مايرهوف : ٢٣ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ١٣٧ .  
 المتوكل ( الخليفة ) : ٩٩ ، ١٧٩ ، ١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٢٧ .  
 المارديني ( فخر الدين ) : ٤٣٠ .  
 مالك : ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٤٣٥ ، ٤٥٤ .  
 مان : ٧٨ ، ٩٢ .  
 محسن مهدي : ٣١ .  
 محمد الفاتح : ٢٣ .  
 محمد بن تومرت : ٢١٣ ، ٣٩٧ ، ٤٥٤ .  
 محمد يوسف مومي : ٢٩ .  
 محمد مصطفي حلي : ٢٨٦ .

١٥٢ ، ١٥١ :	محمد بن كرام
٤٥٣ ، ٣١٣ ، ٣١٢ ، ٣٣ :	محمود قاسم
٢٤١ :	محمود الحضيري
٤٣٩ ، ٣٦٩ :	المستظهر بالله
٥٥ ، ٥٤ ، ٤٩ ، ٢٩ ، ١٩ ، ٩ :	مصطفى عبد الرازق
١٥١ ، ١٤٨ ، ١٤٦ :	مقاتل بن سليمان
١٥١ :	المقدس
١٨٦ ، ١٨٣ :	معمّر بن عباد السلي
٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ١٩٨ ، ١٧٩ ، ١٠١ ، ٩٩ ، ٩٤ :	المعصم ( الخليفة )
٢٣١ :	
١٠٤ ، ١٠١ :	المعتضد ( الخليفة )
٢٤٢ ، ١٠١ :	المقتدر ( الخليفة )
٢١٤ :	مالبراش
٥٨ :	مريّا نوس
٩٠ ، ٥٨ :	ماسر جويو
٥٨ :	ماسر جيس
١٢٥ ، ١٢٤ ، ٨٠ ، ٥٩ :	معاوية
٤٨ :	معاذ بن جبل
٢١٦ ، ١٦٠ ، ١٥٥ ، ١٤٨ ، ١٢٤ ، ١٧ :	المقرّبي
١٥٩ ، ١٥٤ ، ١٥٣ ، ١٢٦ :	المطفي
١٦٠ ، ١٥٩ ، ٦٩ :	المسعودي
٤٥٣ ، ٢٩ ، ١٤ ، ٨ :	مورثك

( ن )

- النظام ( ابراهيم ) : ٩٥ ، ١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٩٤ ، ١٩٦ .  
١٩٧ .  
النسب : ٣٥٥ .  
نظام الملك : ٥٨ : ٥٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ .  
نومينيوس : ٦٣ .

( هـ )

- هارون الرشيد : أنظر ( الرشيد ) .  
هرمز : ٧٩ .  
هشام بن عبد الملك : ١٤٧ ، ١٥٠ .  
هشام بن الحكم : ١٥١ ، ١٧٨ ، ١٩٤ ، ١٩٦ .  
الهمرائي : ١٥ .  
هورتن : ٩ ، ٨١ ، ١٤٠ ، ١٩٦ .

( و )

- الوائق ( الخليفة ) : ٩٤ ، ١٩٨ .  
واصل بن حطاء : ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٧٢ ،  
١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٨٧ .  
والزر : ٢٩ .  
ورقة بن نوفل : ٣٧ .

( ي )

- يامبليخوس : ٢٣ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ١٠٥ .

- يحيى بن المبارك اليزيدي : ٩٤ .
- يحيى بن عدى : ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٣٠ .
- يحيى النحوى : ٦٧ ، ١٠٣ ، ٣٦٦ .
- يعرب بن قطحان : ٢٢٧ .
- اليقوي : ٩٠ ، ١٠٦ ، ١١٠ .
- يعقوب الزهاوى : ٧٠ ، ٨٩ .
- يوحنا بن جيلان : ٦٩ ، ٧٢ ، ٢٤٢ .
- يوحنا بن ماسويه : ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٨ .
- يوحنا البطريق :
- يوحنا الدمشقي : ١٣٧ ، ١٤٠ .
- يوحنا الفيلسوف : ٦٧ .
- يوسف كرم : ٤٧ ، ٢٤٦ .





٢ - المراجع والمصادر :

١ ) المراجع العربية :

أولاً - مراجع القسم الأول (١)

- أبو ريذة (عبد الهادي) : النظام وآراءه الفلسفية والدينية القاهرة  
أحمد أمين : فجر الاسلام القاهرة  
منهى الاسلام القاهرة  
ظهور الاسلام القاهرة  
الاسفرائيني (أبو المظفر) : التبصير في الدين القاهرة ١٩٥٥  
الاشعري (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين القاهرة  
الابانة عن أصول الديانة القاهرة  
استحسان الخوض في علم الكلام  
أورسل (بول ماسون) : الفلسفة في الشرق (الترجمة العربية)  
اوليرى : مسالك الثقافة الاغريقية  
إلى العالم الاسلامي (الترجمة العربية)  
الايحيى (عبد الرحمن) : المواقف في علم الكلام  
ابن تيمية (تقي الدين) : مجموعة الفتاوى  
منهاج السنة (لشرة الدكتور رشاد سالم)  
ابن الجوزى : تليس أبليلس  
ابن حزم : الفصل  
ابن خلدون : المقدمة (لشرة على عبد الواحد وافي)  
القاهرة ١٩٦٢  
ابن خلكان : وفيات الاعيان

---

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العربية وغير العربية بالاضافة الى المراجع الواردة في هوامش الكتاب .

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال  
القاهرة
- الكشف عن مناهج الأدلة : القاهرة
- ابن عبد ربه : العقد الفريد : القاهرة ١٩٢٨
- ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام الأشعري : القاهرة
- ابن قيم الجوزية : شفاء الغليل : القاهرة
- ابن المرتضى (المعزى) : المنية والامل : القاهرة
- بدوى (عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية : القاهرة (ترجمة)
- الافلاطونية المحدثة عند العرب (تحقيق) : القاهرة
- أرسطو عند العرب (تحقيق) : القاهرة
- المبشر بن فاتك (تحقيق) : القاهرة
- الاراء الطليعية لفلوطنر خس (تحقيق) : القاهرة
- البغدادى (أبو منصور) : الفرق بين الفرق : القاهرة ١٩٤٨
- عبد القاهر بن طاهر : أصول الدين : القاهرة ١٩٢٨
- بور (دى بور) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام : القاهرة
- مذهب عبد الهادى أبوريده (ترجمة) : القاهرة
- مذهب النورة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود : القاهرة
- البهقى : ترجمة عبد الهادى أبوريده (ترجمة) : القاهرة
- البيهقى : تنمة صوان الحكمة : القاهرة
- التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقائيد النفسية : القاهرة
- التهاونى (محمد على) : القاهرة
- الفاروقى : كشف اصطلاحات الفنون : القاهرة ١٩٦٣
- جار الله (زهدي) : المعزلة : القاهرة ١٩٤٧
- الجرجاني : التعريفات : القاهرة

- جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام  
( ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى )
- الجويني ( أبو المعالي : كتاب الارشاد  
الجويني أمام الحرمين ) : الشامل في أصول الدين  
حاجي خليفة : كشف الظنون ( طبعة فوجيل )  
الخونسري : روضة الجنات
- الحياط ( أبو الحسين : كتاب الانتصار ( طبعة نيرج ) القاهرة ١٩٢٦  
عبد الرحيم ) : كتاب الحيوان  
الدميري : ميزان الاعتدال  
الذهبي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين  
الرازي ( فخر الدين ) : ( وعليه شرح نصير الدين الطوسي )
- الرسعني : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين  
السبكي : مختصر الفرق بين الفرق  
السيوطي : طبقات الشافعية  
الشهرستاني : صون المنطق والكلام  
الممل والنحل : الملل والنحل  
نهاية الاقدام
- الشيرازي ( صدر الدين : الاسفار الأربعة في مجلدين ( طبع حجر طهران )  
— ملا صدرا ) : طبقات الامم  
صاعد الاندلسي : المغني ( في عدة اجزاء )  
عبد الجبار ( القاضي ) : المحيط بالتكاليف
- عبد الحليم محمود : شرح الاصول الخمسة  
التفكير الفلسفي في الاسلام : القاهرة

- الغزالي (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة  
الرد على الباطنية  
الجامع العوام عن علم الكلام  
القفطلي (جمال الدين) : أخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٤٦ هـ  
الكاشي : معرفة الرجال القاهرة ١٣١٧ هـ  
الكليني : أصول الكافي  
النجلي (محمد باقر) : كتاب الاعتقادات  
المقنسي (أبو طاهر) : البهيم والتاريخ  
المقريزي : الخطوط القاهرة ١٣٧٠ هـ  
الملطلي (أبو الحسن) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع  
القاهرة ١٩٤٩  
ميميل (الدو) : العلم عند العرب (الترجمة العربية)

( ن )

- نابند (البيروني) : المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون  
نابينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب  
النووي (الحسن) : التوضيح  
بن موسى : فرق الشيعة

( ب ) المراجع الأجنبية :

- Armstrong : The structure of the Intelligible World in the philosophy of Plotinus.
- Bréhier ( E. ) : l'Intelligence chez Plotin. Ed. Boivin.
- Casartelli : E.R.E - art. Dualism ( Persian ).
- Corbin ( H. ) : Hist. de la Philosophie Islamique.
- Galland ( H. ) : Essai sur les Mo'taxilites, 1906.
- Gandillac ( De ) : La Sagesse de Plotin.
- Gardet ( L. ) : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Gauthier : Introduction à la Theologie Musulmanne.
- Guenon : Hist., de la philosophie Indienne.
- Halkins, A., S., : Moslem Sects and ahisms, 1935.
- Macdonald, D.B. : Muslim Theology 1903.
- Massignon (L.); : Salman Pak, 1934.
- Munk : Mélanges de philosophie Arabe et Juive.
- O'Leary : Moslem thought and its place in history.
- Sarton : History of Science.
- Sweetman : Islam and Christian Theology 1945.
- Tritton ( A.S. ) : Muslim Theology, London 1947.
- Vacherot : Hist. Critique de l'école philosophic d'Alexandrie.
- Watt W. : Origin of the Islamic doctrine of Acquisition J.R.A.S. 1943.
- Wensnick ( A. ) : Moslim Creed, 1932.

ثانيا - مراجع القسم الثاني :

١ ( المراجع العربية (١) :

- أحمد أمين : معنى الإسلام  
أميل جنثايلث بالنيثيسا : تاريخ الفكر الأندلسي ( ترجمة حسين مؤنس )  
الآب جورج قزواني : مؤلفات ابن سينا  
حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية  
دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ( ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده )  
د. عاطف المراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا  
عباس محمود : الفارابي  
عباس محمود العقاد : ابن رشد ( تراجم الفكر العربي )  
عثمان نجاتي : الإدراك الحسن عند ابن سينا  
د. محمد البهي : الجوانب الإلهي في الفكر الإسلامي  
د. محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية  
د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ( ج ١ ، ج ٢ )  
د. محمد علي أبو ريان : هياكل النور  
د. محمد علي أبو ريان : لمحات في الحقائق  
د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية  
مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

---

(١) نورد هنا طائفة من المراجع العامة . وقد أكتفينا بذكر المراجع المتخصصة في سياق نس الكتاب ، كذلك لم تدرج في هذا النهرست كتب التلاسة ومؤلفاتهم ( أي النصوص الفلسفية لفلاسفة الإسلام ) واكتفينا بإيرادها في صفحات هذا البحث .

ب ( المراجع الاخرى ) :

- Armstrong : the structure of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus.
- Carra de Vaux : Les penseurs de l'Islam.
- Gardet (L.) : La philosophie mystique chez Avicenne.
- Gauthier (L.) : Ibn Rochd Paris 1900.
- Gilson (E.) : Les sources greco - arabes de l'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales ... de Moyen Age.
- Gobineau (A.) : La philosophie et les Religions dans l'Asie Centrale Vol., I.
- Goichon : L'Essence et l'Existence dans la philosophie d'Ibn Sina.
- Madkour : La place d'al-Ferabi dans l'Ecole philosophique Musulmane.
- Munk : Mélange de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859.
- Palacios Asin : Abenmassara E. I.
- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe Médiéval des origines à Averroès, trad., par Roland Huart Payot, Paris 1947.
- Renan (E.) : Averroès et l'Averroïsme, Paris 1900.
- Saliba (Dj) : La Métaphysique d'Avicenne.





٣ - فهرست

د - ج	الاهداء
و - هـ	مقدمة الطبعة الثانية
ز - ح	تصدير

القسم الأول

المقدمات العامة وعلم الكلام

١ - مقدمات عامة في الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

الصفحة	الموضوع
٢	مشكلة الفلسفة الإسلامية
٣	مقدمة عامة
٦	الفلسفة الإسلامية ومزولتها من الفكر الفلسفي الانساني
١٤	أراء المؤرخين الاسلاميين بصدد الفلسفة الإسلامية
١٨	أراء الاسلاميين المحدثين في اصالة الفلسفة الإسلامية
٢٢	كيف انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين
٢٦	التيار الافلاطوني في الفلسفة الإسلامية
٢٩	مجهودات الباحثين في ميدان الفلسفة الإسلامية

الفصل الثاني

٣٥	الحياة العقلية عند العرب قبيل ظهور الاسلام
----	--

### الفصل الثالث

صفحة	الموضوع
٤٥	الحياة العقلية عند العرب بعد ظهور الإسلام
٥٠	الاجتهاد بالرأى والقياس
٥٢	الاجماع
٥٥	موقف القرآن من الفلسفة
٥٧	عصر بني أمية

### الفصل الرابع

٦١	الحياة العقلية في العصر العباسي
	الثقافات الأجنبية :
٦١	١ - اليونانية
٧٢	٢ - المسيحية
٧٣	٣ - الفارسية
٧٥	٤ - الفارسية
٨٠	٥ - الهندية

### \* الفصل الخامس

٨٧	حركة الترجمة والنقل
٨٩	حركة النقل في العصر الأموي
٨٩	حركة النقل في العصر العباسي
٨٩	المرحلة الأولى
٩٣	المرحلة الثانية
١٠٢	المرحلة الثالثة
١٠٤	مدى معرفة العرب بالفلسفة اليونانية

## ٢ - الفرق الإسلامية وعلم الكلام

### الفصل السادس

الموضوع	صفحة
نشأة الفرق الإسلامية	١١٥
الخلافت في عهد الرسول والصحابة	١١٦
١ ( ) الجدل في المقائد	١١٦
ب) الخلافت في الفروع	١١٨
أولاً : الاختلاف في الإمامة	١١٩
ثانياً : الاختلاف في الأصول	١٢٨

### الفصل السابع

علم الكلام	١٢٩
مناهج المتكلمين وأساليبهم	١٣٢
نشأة علم الكلام	١٣٤
موضوع علم الكلام	١٤١

### الفصل الثامن

أدوار علم الكلام ومواقفه (١)	١٤٥
١ - النور الأول: عصر بني أمية	١٤٥
١ - الجبرية	١٤٦
٢ - القدرية	١٤٨
٣ - المشبهة	١٥٠

## الفصل التاسع

صفحة	الموضوع
١٥٣	أدوار علم الكلام ومواقفه ( ٢ )
١٥٣	المعتزلة
١٥٩	أصل التسمية
١٦١	الأصول الخمسة
١٧٢	طبقات المعتزلة
١٧٢	الطبقة الأولى
١٧٣	الطبقة الثانية
١٧٦	إبراهيم بن سيار النظام
١٨٠	بشر بن المعتز
١٨٤	معمر بن عباد السلمي
١٨٦	تمامه بن أشرس النعمري
١٨٦	الطبقة الثالثة
١٨٨	أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
١٩٣	٢ - المذاهب الثلاثة : العصر المباسي
١٩٣	١ - المرحلة الأولى
١٩٤	٢ - المرحلة الثانية

## الفصل العاشر

١٩٩	أدوار علم الكلام ومواقفه (٣)
١٩٩	الاشاعرة
٢٠٢	مذهب الاشاعرة
٢١٢	٣ - المرحلة الثالثة

## القسم الثاني

### الفلسفة الإسلامية

#### الفصل الحادي عشر

الموضوع	صفحة
٣ - الدور الثالث :	٢٦٤
بين السلف والأشعرية	٢١٥
السكندی	٢٢٧
آثاره الفلسفية	٢٢٨
فلسفة الكندي :	
١ - العالم الإلهي	٢٣٣
٢ - الفلسفة الطبيعية	٢٣٤
٣ - النفس	٢٣٧

#### الفصل الثاني عشر

الموضوع	صفحة
نشأته	٢٤٢
آثاره ومؤلفاته	٢٤٥
فلسفته :	٢٤٦
١ - الإلهيات	٢٥٠
٢ - النفس	٢٦١
٣ - الأخلاق	٢٦٨
٤ - السياسة	٢٧٢

### الفصل الثالث عشر

الصفحة	الموضوع
٢٨٥	الشمس الرئيس ابن سينا
٢٨٥	حياته وشخصيته
٢٨٩	مؤلفاته
٢٩١	مذهب ابن سينا الفلسفي
	اقسام الفلسفة عند ابن سينا :
٢٩٤	١ — المنطق
٢٩٩	٢ — الفلسفة الطبيعية
٣٠٦	٣ — النفس
٣٣٣	٤ — الإلهيات
٣٤٦	التصوف عند ابن سينا

### الفصل الرابع عشر

الصفحة	الموضوع
٣٥٣	ابو حامد الغزالي
٣٥٤	حياته
٣٥٧	أثاره
٣٥٩	المنهج عند الغزالي
٣٧٤	مناقشة قواعد المنهج
	آراء الغزالي الفلسفية :
٣٧٨	١ — الله والنفس والعالم
٣٩٦	٢ — نظرة مجملة حول آراء الغزالي

### الفصل الخامس عشر

الوصف	الصفحة
أبو البركات البغدادي	٣٩٩
حياته وآثاره	٣٩٩
مذهبه ونقده لابن سينا	٤٠٠
مشكلة الألوهية	٤٠٣
نقد مذهب الصدور عند ابن سينا	٤٠٦
نظريته في الخلق المتعدد الأبعاد	٤١٤
النفس الانسانية وقواها	٤١٧
نظريته في العالم الملائكي	٤٢٣

### الفصل السادس عشر

لسروردي الاشراقي	٤٢٩
لشأته	٤٣٠
مذهبه	٤٣٢

### الفصل السابع عشر

الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي	٤٣٥
مقدمة عامة	٤٣٥
١ — ابن مسرة	٤٣٦
٢ — ابن حزم	٤٣٩
٣ — ابن باجة	٤٤٠
٤ — ابن طفيل	٤٤٦

## الفصل الثامن عشر

### الحركة الفلسفية في المغرب الاسلامي (تابع)

صفحة	الموضوع
٤٥٣	ابو الوليد بن رشد
٤٥٣	نشأته وسيرته
٤٥٦	آثاره
٤٥٧	شرح على مؤلفات أرسطو
٤٥٧	مجهوده الفلسفي
٤٦٢	خاتمة
٤٦٣	المفاهيم والمراجع والمصادر
٤٦٥	١ - فهرس الاعلام
٤٨٣	٢ - المراجع والمصادر
٤٨٣	اولا : مراجع القسم الاول
٤٨٣	أ ( المراجع العربية
٤٨٧	ب ( المراجع الافرنجية
٤٨٨	ثانيا : مراجع القسم الثاني
٤٨٨	أ ( المراجع العربية
٤٨٩	ب ( المراجع الافرنجية
٤٩١	٣ - المفهرست العام





Bibliothèque Alexandrine



0617049

